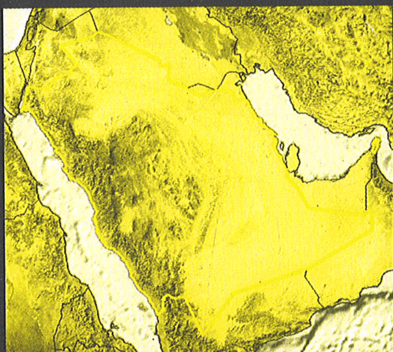
السعودية

أزمة هويّة الكيان



د. فؤاد ابراهيم

دار الملتقى

السعودية
أزمة هويّة الكيان

السعودية
أزمة هويّة الكيان

د. فؤاد إبراهيم

دار الملتقى

الطبعة الأولى 2010

دار الملتقى

لندن – بيروت

الفهرست

مقدمة

إكتسب مصطلح الدولة مفهوماً فلسفياً ودلالة تاريخية أصيلة في التراث الإنساني، وأصبحت ـ الدولة صورة للجماعة الانسانية، ودلّت في الغالب على جماعة سياسية أو كيان سياسي حظيا خلال صيرورتهما التاريخية بصور متنافرة بما أسبغ عليها إهتماماً فريداً من لدن العلم التاريخي، ومن ثم الفلسفة السياسية التي نزعت إلى تفسير ظاهرة نشوء الكيانات الإتحادية وصولاً إلى نشوء الدول على أساس تلك العلاقة الفريدة والثابتة بين جماعة وإقليم معينين.

يرشدنا التراث السياسي الإنساني إلى أن الدولة صدرت في منشأها عن فكرة باتت شائعة في علم السياسة الحديث، وهي أن الجماعة السياسية ذات صفات عامة تتجاوز الحيز الزمكاني كونها ـ أي الجماعة ـ تتّخذ سيرورة نمو وتغيّر في مجرى التاريخ، وهذا ما فرض جهداً بحثياً لجهة توصيف الكيانات الإنسانية الحديثة في حالة الثبات. إن الدولة من حيث كونها ظاهرة عمومية هي نوع من الفعالية تفرض نفسها على الإنسان كضرورة، وأن ثمة وجوهاً ثابتة لهذه الفعالية تخلق علاقات مستقرة بين الكائنات البشرية والمصادر الطبيعية أو الثروة التي تملكها، وهي بدورها تخلق وحدة أو أساس وحدة بين فئات المجتمع. فالدولة تصبح في مثل هذه الحالة غائية، أي أن أصل نشأتها ووظيفتها قد تقررت وفق توافق ضمني بين

الكائنات البشرية على صياغة علاقة ثابتة بينها وبين الطبيعة بمحتوياتها داخل إطار الإقليم المعين الذي تعيش بداخله.

إن غائية الدولة فرضت شكلاً محدداً للحكومة، أي طاعة وامتثال بين أفراد الدولة، بما يجعل الأخيرة إطاراً حصرياً من حاكمين ومحكومين يقيم علاقات منتظمة بين البشر والأشياء، وهذا التعريف يوفّر الحد الأدنى والتبسيطي من توصيف الدولة، باعتبارها نوعاً خاصاً من الفعالية البشرية.

ومن هنا يأتي إختبار صحة الأغراض التي تسعى إليها الدولة والوسائل التي تستعملها، من خلال طائفة من المفردات من قبيل: طبيعة النظام الإجتماعي المراد تحقيقه، وصورة الحكومة المناسبة، ومستوى الرضا الذي تتوصل إليه الدولة في علاقاتها مع خارج الجماعة التي تنضوي بداخلها.

الدولة، بهذا المعنى المشار إليه هنا، لا تكتسب صفتها وشرعيتها من مجرد إحلال النظام محل الفوضى فحسب، بل وأيضاً من خلال إرساء نظام صحيح، حقيقي، وعادل بدلاً من نظام خاطىء، غاشم، وإستبدادي، وهذا ما يميّزها عن نماذج التجمع البشري الأخرى التي اضمحلت، إلى حد كبير، في مجرى التاريخ.

لقد ميّز أرسطو بين الصورة النموذجية لحكومة جماعة وصورة بيت أسرة، ثم طوّر جون لوك هذا التصوير لينفي الفكرة الشائعة حينذاك بأن الجماعة السياسية ما هي إلا توسّع الأسرة، حيث أن السلطة السياسية لدى لوك ليست من طبيعة أبوية، وهذا ما أتاح مجالاً واسعاً للتمييز بين الجماعة السياسية والجماعة الدينية. فقد

جادل هوبز بأن السلطة الدينية الكهنوتية، في جوهرها، ليست من طبيعة سياسية، كونها لا تمثل صورة حكومة أو إمرة تقوم على الهيمنة والقهر، وإنما هي صورة تربية وإقناع، وبالتالي فمن غير الممكن مطالبتها بأولوية على الدولة، بل على العكس من ذلك، فإن المذاهب الدينية إنما اكتسبت قوامها السياسي بدعم الدولة ذاتها.

فقد ساهم اندلاع الثورة الفرنسية والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر الميلادي في إنتاج حقائق جديدة على الأرض عكست نفسها في مجال التنظير السياسي، وطوّرت تبعاً لهذا التحول الكبير في أوروبا مفهوم الدولة. فلم يعد المجتمع يمثّل الإتحاد السياسي بين كائنات بشرية من جانب الدولة، بل غدا شبكة من التفاعلات والمبادلات أقامها أفراد يضعون موضع العمل حقهم في السعي إلى تلبية حاجاتهم الخاصة، كل منهم بطريقته، ومن هنا بدأت فكرة المجتمع المدني، الذي يدير ذاته بذاته كما صاغها هيجل.

وقد صار ثابتاً بالضرورة أن شمولية الدولة الحديثة تتحدد من خلال إعادة إدماج المجتمع، بما هو جملة من الفعاليات التلقائية، في بنية الدولة بدلاً من تحريره منها، وحيث تكون الدولة تابعة لحزب أو أسرة تقترب إلى حد ما من نموذج الحركة الدينية التي يرأسها أب من نوع ما.

ومع أن منظري الدولة يشترطون درجة زائدة من الهيمنة وإحتكار القوة للجهاز الحاكم من أجل ترسيخ كيان الدولة واكتساب المشروعية، فقد اضطروا للتمييز بين نوعين: الهيمنة (hegemony) والسيطرة (dominance) من أجل وضع حد فاصل بين الدولة

كظاهرة قهرية إكراهية غاشمة والدولة بوصفها ظاهرة انسانية تتطلب درجة من القوة والهيمنة تفوق باقي مصادر القوة في المجتمع كمتطلب إستمرار وضبط.

بالنظر إلى ماسبق، فإن الدولة السعودية واجهت إشكالية تكوينية منذ مرحلة مبكرة، فهي لم تقرر اكتساب مصدر مشروعيتها من خلال توافق أو سلسلة توافقات بين الجماعات البشرية، وإنما لجأت منذ نشأتها إلى القوة الاكراهية الغاشمة كمبرر وجود واستمرار. فالدولة السعودية لم تنشأ بصورة طبيعية، أي كإفراز لنمو وتغيير داخلي ولا حتى كحاصل جمع لتراكم تاريخي لجماعة معينة، وإنما برزت في المرحلة الأولى كظاهرة إنشقاقية في المجتمع النجدي ثم إستحثها الإنتصار العسكري في نجد إلى مد ذراع سيطرتها إلى المناطق المجاورة دون النظر إلى إمكانية تحقق ذلك فعلياً.

إن سلسلة الغزوات التي تعرضت لها مناطق عديدة من الجزيرة العربية والتي شكّلت فيما بعد مكوّنات الدولة السعودية أفضت إلى قيام كيان جيوسياسي موحّد العام ١٩٣٢، يصعب توصيفه بالدولة، باعتبار أنها لم تنبعث من إرادة جماعية ولم تنبثق من إقليم موحد قرر طوعاً أن يكون جزءً من الكيان الجديد، فضلاً عن أن تكتسب ـ أي الدولة السعودية ـ صفة التمثيل المؤسسي لإرادة الشعب. فقد كانت القوة الغاشمة وحدها الوسيلة القسرية لعمليات إلحاق متسلسلة إستهدفت إقامة كيان سلطوي تابع لأسرة.

إن ما نبذه هوبز في تفريقه بين الجماعة السياسية والجماعة

الدينية قد تحقق في السعودية ولكن بطريقة مشوّهة، فأخرجت للنور دولة هجينة تتوحد في أبوية من نوع مختلف ذات طبيعة دينية وسياسية. إن هذا المركب (الديني السياسي) صنع سلطة أبوية لا ينازع فيها الديني السلطة السياسية في اتخاذ القرارات المتّصلة بمصالح الطبقة الحاكمة إستناداً على سلطة الدين ولا ينازع فيها السياسي السلطة الدينية في إتخاذ القرارات المتصلة بتعميم المعتقد وقلب المعتقدات إستناداً على سلطة الدولة.

فقد بقي مسمى الدولة قائماً تبعاً للشكليات المعمول به في المحافل والمؤسسات الدولية والعلاقات الدبلوماسية ولكن، في جوهرها، لم تتجاوز حد السلطة القهرية الأبوية التي يتحالف فيها الملك والمفتي كرمزين للمؤسستين السياسية والدينية في تحقيق أغراض خاصة وبوسائل خاصة. وهنا تبدو القطيعة واضحة بين المجتمع والدولة الممثلة لإرادته، فلا إرادة شعبية فعلية ولا متخيّلة يمكن أن تقوم مقام تظافر إرادتي السياسي والديني.

لقد كانت السلطة الدينية تضاهي السلطة السياسية إن لم تكن قد تفوقت عليها في بعض المراحل كما حصل في الدولة السعودية الأولى والثانية وإلى ما قبل قيام الدولة السعودية الحديثة، وبالتالي كانت لها اليد العليا في تقرير مصير المجتمع ومصالحه، ولكن إعلان الدولة السعودية سنة ١٩٣٢ واستكمال شروط قيام السلطة السياسية أضفى على الأخيرة قوة هائلة، أخذت في التعاظم تدريجياً مع تمأسس السلطة وتشكيل الوزارات التي أفضت إلى انخفاض البعد السياسي للسلطة الدينية مع تبلور البعد الديني للسلطة السياسية.

إن التحولات الشكلية في بنية السلطة لم يبدّل نظرة أهل الحكم إلى الدولة، باعتبارها إمتيازاً مقفلاً واحتكارياً للأسرة الحاكمة، وهو ما مهّد لتمدد لا محدود للجهاز البيروقراطي على حساب المجتمع وتكويناته، الأمر الذي سمح لنشوء ظاهرة الاستزبان السياسي داخل جهاز الدولة، وهي ظاهرة تقوم على تشكّل حلقات مصالح داخل الدولة تكون مرتبطة بالأسرة الحاكمة، تفضي إلى إعاقة حركة الدولة والمجتمع.

في النظم السياسية الحديثة، وفي الغرب على وجه التحديد، جرت عملية إنسحاب تدريجي للحاكمين لحساب المحكومين في إطار عملية إعادة الحقوق والوظائف لصاحبها الأصلي، أي المجتمع، دون أن ينال ذلك الإنسحاب من هيبة الدولة واستقرارها وتماسكها الداخلي. وكان الهدف بصورة رئيسية من ذلك الإنسحاب تحسين أداء الدولة وتنظيم المصالح العمومية، فتطابقت الدولة مع أهدافها الأصلية التي من أجلها تشكّلت كما رسم لها منظرو الدولة الأوائل حين قرروا وظائف محددة للدولة لا تحيد عنها ولا تتجاوزها، فأصبح للدولة دور محدد متمثلاً في تنظيم المصالح العمومية، ودرء المفاسد، وحماية الأعراض والممتلكات من التعدّي الداخلي أو العدوان الخارجي، والأهم من ذلك تمثيل الإرادة الشعبية.

على الجبهة المعاكسة، تقبع الدولة التسلطية كما يصفها خلدون النقيب، فقد كان هناك عمل دؤوب على تسلل الحكومة إلى جميع مرافق الدولة وإطالة ذراعها إلى المصالح العمومية، إلى حد مزاحمة

الناس في أرزاقها، ولقمة عيشها، بل وتفكيرها. فلم يعد هناك ما يفصل بين ما هو خاص بالحكومة وما هو عام للمواطنين، وكل ذلك لأن ولاة الأمر ينظرون إلى الدولة بكافة مكوّناتها ومقوماتها ملكاً خاصاً وإمتيازاً فريداً لهم، وبئراً نفطياً ينعمون به ويقتسمونه فيما بينهم ويسترضون به من عاضدهم أو تحالف معهم في إنجاز مهمة السيطرة والنفوذ.

فالدولة لم تعد، إذن، هي التمثيل المؤسسي للمجتمع ولا أداة لتنظيم المصالح العمومية وقوة رادعة للطامعين سواء في الداخل أو الخارج، بل تحوّلت بفعل اختلال الوظائف المرسومة لها في الأصل إلى أداة لتعطيل المصالح وقوة قامعة في الداخل وهشّة أمام الخارج، ولا غرابة، والحال هذه، أن تسمع قصصاً تنال من كبار الأمراء حول السيطرة على عقارات عامة وخاصة، من قبيل نزع ملكية أراضٍ، ومصادرة بستان هنا ومزرعة هناك، أو المشاركة الإقحامية في هذه التجارة، وهذه القصص تتكرر على ألسنة المواطنين من غربه إلى شرقه.

السبب في ذلك كله، أن الدولة ليست منفصلة عن الحكومة، فالدولة بما فيها شيء من أشياء الحكومة والأخيرة امتياز خاص بعائلة أو قبيلة أو حزب، ولنفس السبب يكون مصير هذه الحكومة والدولة ملتحماً بمصير العائلة، ولنفس السبب أيضاً تكون الوحدة الوطنية مهدّدة سيما إذا كان البلد مثل السعودية حيث التعددية فيها تمتد من اللهجة والزي وتمرُّ بالمذهب والثقافة والعادات الإجتماعية وتصل إلى التطلع السياسي، وحيث عملية الإندماج السياسي الحقيقي لم تتحقق حتى في حدودها الدنيا، فحينئذ تقف الدولة

وجهازها الإداري أي السلطة على طرف نقيض مع باقي فئات الشعب المتضررة من الدولة والسلطة فيها. ومن هنا يصح القول بأن الدولة نشأت على تضاد مع مصالح المجتمع. والمفارقة المثيرة للجدل دائماً، أن الدولة لدينا تتمتع بكونها (قوية) و(تسلطية) لا بمعنى أن هذه الخصائص كافة كامنة في الدولة تكويناً، ولكن بالمقارنة مع وبالنظر إلى ضعف القوى الإجتماعية، ولكن القوّة والتسلطية يجري إستعمالهما والتلويح بهما في مواجهة المحكومين وليس من أجل مواجهة التهديدات القادمة من خلف الحدود، فتلك مهمة أوكلت إلى الآخر ـ الخارجي.

إن قوة الدولة وتسلّطها نابعان، في حقيقة الأمر، من كونهما أكثر تغلغلاً واقتحاماً في الشأن العام من أي قوة إجتماعية أخرى، فهي التنظيم الأكثر تضخّماً وسيطرة على منابع الثروة والسلطة، وهنا مكمن الخطورة. فالدولة بتغلغلها تزيد من إلتزاماتها، وضغوطها وتالياً تثير السخط الشعبي حين تعجز عن الوفاء بالتزامات فرضتها على نفسها.

كانت الدولة التسلطية أمام فرصة تاريخية لأن تعيد تشكيل نفسها، والتخلّص من أعبائها القديمة، وبالتالي إجراء عملية إصلاح راديكالية مأمونة العواقب من خلال التحرر تدريجياً من مهماتها الإضافية، ولكن الإصرار على إبقاء القبضة الحديدية على السلطة حرم النظام السياسي من فرص كان فقيراً إليها. فمع استكمال بناء مؤسساتها ثم دخولها في برامج التنمية الشاملة، كانت السلطة قابلة للتحوّل إلى دولة حتى وإن اقتضى الأمر نقل جزء كبير من

المسئوليات والامتيازات إلى الشعب، وبالتالي إجراء عملية دمج حقيقية للشعب في العملية التنموية في بعديها السياسي والإقتصادي، ويتطلب ذلك إرساء أساسات جديدة يكون فيها الشعب قادراً على تشكيل مؤسساته الخاصة، فحين بدأت بوادر الأزمة الإقتصادية في بداية الثمانينات كانت السلطة السياسية أمام فرصة أخرى من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه لتجنيب البلاد والعباد أزمات خانقة تهزّ بشدة قواعد الإستقرار في الدولة.

أخذت سيرورة الدولة السعودية منذ نشأتها عام ١٩٣٢ شكلاً تصاعدياً مدفوعة بنزوع متزايد نحو إحكام السيطرة على المجال العام، تجاوزت معه حد الإطار الوظيفي للدولة كآلية لتنظيم المصالح العامة ودرء المفاسد بأشكالها كافة. ومن الناحية النظرية، أملى منطق التطوّر على قيادة الدولة الإستجابة للحاجات المتزايدة للمجتمع والدولة لإنشاء أجهزة جديدة قادرة على استيعاب الظروف والحاجات المتجددة، فبعد أن كانت الدولة تدار من قبل وزارة المالية أصبحت، بمرور الوقت، بحاجة إلى جهاز بيروقراطي وواسع، أي منظومة أجهزة ذات تخصّصات متنوعة تتعامل مع قضايا المواطنين بقدر أكبر من التنظيم والكفاءة الإدارية. وهذا تطور طبيعي وضروري من أجل الإحتفاظ بكيانية وصدقية الدولة بما هي جهاز رعاية مصالح، إلا أن ما نجم عن تلك العملية هو أن درجة الحكومة، أي درجة تغلغل السلطة السياسية في الشأن العام، تفشّت بوتيرة متمادية السرعة فأضرّ ذلك بالهدف الأساسي من أصل نشأتها والوظيفية الرئيسية التي قررت لها. فالتمدد اللامحدود للسلطة إلى حد

اختراق مجال التفكير عند الأفراد أحال الدولة إلى جهاز بيروقراطي ضخم يتكوّم فيه عدد لا محدود من الأفراد يمارسون أدواراً ثانوية ويخضعون لدورة عمل روتيني مكتبي بصورة واسعة النطاق.

إن التضخم المتزايد في الجهاز البيروقراطي للدولة أحال من الأخيرة إلى جسد مترهل، ينوء بأعباء تفوق قدرتها على التحمل. إن الإحساس المتعاظم لدى الفئة الحاكمة بضرورة وضع الدولة بأجهزتها كافة تحت السيطرة، جعل تمدد الدولة يطال حتى المؤسسات التي كان بالإمكان تحويلها إلى مؤسسات خاصة، والإكتفاء بالمؤسسات التي تحفظ النظام وتحقق قدراً كافياً من الأمن والإستقرار.

ولكن ما حدث، أن اختراقاً واسعاً جرى من قبل الدولة للمجال العام مستوعباً المناشط كافة، ثم تدخَّل عنصر التنافس الشديد والمحتدم داخل العائلة المالكة على السلطة ليعزز نزعة التمدد، حتى بات معروفاً أن الوزارات والمؤسسات العامة تكون إما خاضعة مباشرة للأمراء أو لممثلين عنهم، والسبب في ذلك هو أن الدولة منذ نشأتها كانت محمّلة بنزعة التسلط.

وكرد فعل على هذا التورّم البيروقراطي غير الحميد كانت النتيجة الطبيعية، أن نشوء عدد متزايد من السياسيين قد ضاعف من المطالب على الجهاز السياسي، بمعنى أن تضخّم الدولة ضاعف من مسئولياتها وكذلك من ضغوط المواطنين عليها، وبالتالي فإن تزايد توقّعات المواطن من الدولة العاجزة عن تلبية هذه التوقعات أسفر عن مستوى خطير من الصراع والذي بات في نفس الوقت بدرجة من التعقيد بحيث أصبح من العسير جداً تسويته أو حتى إدارته.

الدول القائمة على أساس ايديولوجي، أي على مزاعم دينية وتاريخية تكون أكثر عرضة لهذا النوع من الأمراض التي تصيب، بمرور الوقت، جسد الدولة بحالة شلل تام، بحيث تكون عاجزة عن إنتاج حلول لمشاكلها فتنشد حلولاً من خارجها. فالدولة المؤدلجة يشيع فيها الفساد والمحسوبية والإثرة، بعكس الدول القائمة على أساس وظيفي، أي لتنظيم المصالح العمومية ودرء المفاسد بكافة أشكالها.

والسؤال هنا: ما هي نظرة الحاكم إلى المحكوم في بلادنا؟

نقل عن الملك فيصل قوله لأحد المتظلِّمين حين اشتكى له مصادرة أحد الأمراء لأرضه قوله (أنت وما تملك لنا) وتكررت المقولة على لسان ولي العهد ووزير الدفاع الأمير سلطان قبل سنوات قليلة حين تظلَّم له أحد المزارعين بعد أن ضُمّت مزرعته لمزرعة الأمير. إن مقولة (أنت وما تملك لنا) تحيل من المواطن وممتلكاته إلى مجرد عرض طارىء أو بضاعة منقولة يجوز للحاكم أن يفعل بها ما يشاء.

إن تأسيس الدولة على مبدأ الرعاية يجعلها مجرد محسن (وما على المحسنين من سبيل) ويزيل عنها صفة المسؤولية، وهذا ما ينفي، إبتداءً، وظيفة الدولة. فالحكومة تكون فوق الشبهة والمحاسبة حين ترى فيما تقوم به مجرد إحسان تجود به على من تسود، ويبدو أن هذه النزعة كانت قوية في بداية نشأة الدولة السعودية حين كانت السلطة المؤسسة حديثاً بحاجة إلى جلب ثروات المناطق الأخرى لمكافأة الحلفاء في منطقة نجد وتأسيس السلطة المركزية كقاعدة

لإنطلاق الدولة وتعزيز سلطانها في مركز النشأة وتالياً في المناطق الملحقة، إلا أن هذه النزعة أثارت وبدرجة كبيرة سخطاً في المناطق الأخرى، وكانت مثار إستهجان لدى من وجدوا أنفسهم ضحايا لوحدة لم يجنوا منها سوى الحصرم.

وكما يبدو، فإن هناك تجاوزاً لمفاهيم الدولة الحديثة لدى الفئة الحاكمة. فالمواطنة كفمهوم حميمي متصل بنظرية الدولة والسلطة السياسية، يكاد يغيب من الثقافة السياسية، بل وفي أجندة السلطة، ويستعمل في الغالب للتعبير عن شيء محدد وهمي: المواطن الصالح هو الاكثر ولاء للسلطة الحاكمة، وهو إبتكار فريد يختزل مفهوم المواطنة إلى حد هدم مدلوله الحقيقي.

فالمواطنة بما تتضمن منظومة عناصر ومقتضيات تجعل من الولاء للسلطة مجرد إستجابة موضوعية لتحقق العناصر المقررة لمبدأ المواطنة. فالمواطنة في جانبها المدني تتكون من حقوق ضرورية للحريات الفردية، وفي جانبها السياسي من حق المشاركة في مزاولة السلطة عبر البرلمان ونظرائه، وأخيراً في جانبها الإجتماعي من الحق في الحصول على مستوى مقبول من الحياة ومن الميراث الإجتماعي للمجتمع.

هذه المواطنة، كما يعرّفها منظّرو الدولة تضع وبصورة مكثفة العناصر المتعارف عليها، ولا نحتاج إلى جهد كبير لعقد مقارنة بين المواطنة كمفهوم والسلوك العام للسلطة السياسية في مجال إختبار تحقق هذه العناصر، فالحريات الفردية تنفيها تقارير حقوق الإنسان بما حوت من إنتهاكات للحقوق الأساسية للمواطنين بما فيها حق

الدفاع عن النفس، فضلاً عن انعدام حرية التعبير والإجتماع. وأما المشاركة السياسية، فالنضال متفاوت الوتيرة صعوداً وهبوطاً من أجل الحصول على الحد الأدنى من المشاركة السياسية، يكشف عنه ظهور أطراف وجماعات جديدة تولِّدها البيئة السياسية الضاغطة والأحداث السياسية المتلاحقة النازعة نحو فتح الأبواب المغلقة للسلطة.

بقيام الدولة السعودية إمتدت السلطة المركزية إلى كل المناطق التي أخضعت لسلطانها، ففي الوقت الذي تجمّعت سلطة القرار السياسي في المركز ـ الرياض، وسحبت معها السلطة الدينية من مكة المكرمة.. إنتقلت أعداد كبيرة من نجد لتمثل مركزية الدولة في المناطق المفتوحة، على قاعدة تقاسم الغنائم بين المنتصرين (النجديين). فإمارات المناطق، ومراكز الشرطة، والقضاة، ورجال الدين، وموظفو البيروقراطية الوليدة إنتقلوا من المركز إلى المناطق الجديدة، التي لم تكن خالية من الكفاءات، بل كان فيها أكبر مما لدى المركز نفسه. وهذا ما أعطى الإنتشار البيروقراطي للدولة صفة (الإحتلال الداخلي) عبر الإخضاع القسري المناطقي والمذهبي. وبقدر ما تعززت مركزية الدولة بتطوّر الإتصالات الحديثة، تقلّصت سلطة الإمارات التي يرأسها أمراء من آل سعود أو من الموالين المقرَّبين جداً من العائلة المالكة، وبقيت تمارس دوراً أمنياً بحتاً، وكأن وجود ممثّلي (نجد) في تلك المناطق شرط أساسي لاستمرار ذلك الخضوع القسري، الذي لم يتحوّل إلى خضوعٍ طوعي منذ قيام الدولة وحتى الآن.

وفي الوقت الذي تبدو فيه مبررات تمدد الدولة وسلطتها إلى

كل الأنحاء مفهومة، ورغم أن أدوات ذلك التمدد إتخذت أشكالاً تعسفيّة خارج النسق المتعارف عليه في الدول وبنائها، من جهة سيطرة الروح المناطقية واستفرادها بالسلطة والثروة، مع هذا فإن هناك أمراً غالباً ما يتم تناسيه حين الحديث عن (الإندماج السياسي) بين مكونات الشعب (السعودي).

يفترض، من الناحية العملية، أن يرافق تمدد السلطة وحضور جهازها في المناطق المحتلة الأخرى، نسق معاكس يدمج القوى السياسية والمذهبية الأخرى في مركز السلطة نفسها، أي أن يكون هناك حضورٌ لكل المناطق في ماكينة الدولة في المركز ـ الرياض، وليس في المناطق فحسب. إن ذلك الأمر لو حدث، لأعطى صورة أفضل للدولة في نظر سكان المناطق، ولتحولت إلى دولة وطنية تتمتع بقدر كبير من الإحترام بين شعبها.



الباب الأول

فهم الدولة

متى ما أصبحت الدولة تعبّر عن إرادة المجتمع وتطلعاته، فإنها بالقطع دولة طبيعية، ديمقراطية، شرعية، نزيهة، ومنتصرة، ومتى أصبح المجتمع معبّراً عن إرادة الدولة، فإن الأخيرة تصبح مجرد كيان فاسد، مستبد، لا شرعي، مهزوم، وفي الأخير هو كيان تجد فيه القيم الفاسدة مرتعاً مثل النفاق، الإزدواجية، الإحتيال، تعطيل القوانين، ترهّل الجهاز البيروقراطي، وفي نهاية المطاف يصبح كياناً عرضة للفناء.

في النظرة الى نشأة الكيانات السياسية وتطورها، والعوامل الضالعة في تكوينها، يمكن الزعم، بقدر كبير من الثقة، أن السعودية ليست كياناً طبيعياً، أي لم ينبعث من إرادة عامة وتعاقد تام بين غالبية القاطنين داخل تخوم الكيان الجيوسياسي القائم..وهذا الزعم لابد أن يستوجب مطالعة دقيقة لمفاهيم محدّدة للفصل بين ما تعنيه الدولة الطبيعية ومتوالياتها والدولة الفاسدة ومتوالياتها. ولكن قبل ذلك، لابد من التمييز بين فهم ومفهوم الدولة، رغم الترابط الحميمي الموضوعي بينهما من جهة أن تحديد المفهوم الخاص بالدولة القائمة يساعد على فهمها، أي تشخيص سبل التعامل معها، وتحديد المواقف منها..

يستعرض المفكر المغربي عبد الله العروي خلاصة المناقشات بين فلاسفة التاريخ والسياسة والاثنولوجيا فيما يرتبط بنشأة الدولة. ويرسم بادىء الأمر خطوطاً عريضة لتلك المناقشات، ويفرّق بين شكلين للدولة: اذا كانت الدولة ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي، بمعنى أنها تولّدت حسب قانون طبيعي، وبالتالي فإن حكمها مندرج تحت حكم المجتمع العام، في حال بقيت خاضعة لقانون تولدها وظهورها كانت طبيعية أي معقولة، فلا ينشأ تناقض بينها وبين المجتمع، مصدر تولّدها، فمتى يقع التناقض إذاً؟ يقع في حال واحدة، إذا كانت نشأة الدولة خارج الحاضنة الطبيعية، أي المجتمع، فهنا تتولد الدولة الإستبدادية الظالمة.

وفق هذا التمايز بين الشكلين، يضيء العروي على وظائف الدولتين: الدولة الطبيعية، التي تخدم المجتمع، بمعنى أنها تحقق عملية تنظيم التعاون، وتمهد طرق السعي، وتشجع الكسب وطلب العلم. وأن المطلوب منها هو الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج، أي ردع العنف اللامعقول. في المحصلة فإن الدولة الصالحة هي الشرعية الطبيعية، كونها متجانسة مع الفرد والمجتمع في كونٍ لا يعرف التناقض البتة.

في المقابل هناك الدولة الفاسدة، أي المناقضة للمجتمع، المبنية على العنف واستعباد الناس، حيث يصفها العروي بأنها (ليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية). فهي دولة لاشرعية، ولا طبيعية، وفي المحصلة (تمثل الشر كله وتحتضنْ كل الفئات الشريرة للإنسانية). والسبب في ذلك، أن هذه الدولة تتعارض مع وجدان

الفرد الذي يصبو الى فضيلة وتمثل اللاقيمة مقابل القيم المتجسدة في الأخلاق.

لا تغيّر الكسوة الإيدلوجية من حقيقة الدولة طبيعية كانت أم فاسدة، مالم تكن منبعثة من إرادة المجتمع وخادمة له، فلا تتقمّص الدولة القيمة الإ اذا انغمست في المجتمع لناحية خدمة أغراض الفرد العاقل، وعندئذ تصبح دولة أخلاقية، كما يصفها ارنست كاسيرر في كتابه (أسطورة الدولة). ولذلك يصح القول، كما يشرحه العروي، بأن الدولة كيما تتحقق كواقع أخلاقي يجسّد الروح بوعي تام، لابد من أن تتميز عن السلطة وعن الاعتقاد. وهذا التمييز يحدث بعد أن ينقسم الهيكل الديني على نفسه، والثاني، اعتراف الدولة بحرية الذات فتعمل على غمس الذات في المبدأ العام، أي تترك الفرد حراً يفعل ما يريد في الوقت الذي يطبّق فيه تلقائياً القانون العام.

واذا ما تجاوزنا هنا مجمل المناقشات التي أنتجها وخاضها الفلاسفة وعلماء التاريخ والاثنولوجيا حول تكوّن الدول، حيث كانوا يقدّمون تصويرات وفق أوضاع الزمن الذي عاشوه، فإن الاتفاق انعقد لاحقاً وراهناً على أن الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع، كما كثّفها ماكس فيبر، رغم اختلاف المناهج التي تعاملت مع هذا التصوير.

في الانتقال من التجريدي الى التطبيقي، يظهر أن الدولة السعودية في أطوارها الثلاث، لم تولد بصورة طبيعية، أي نابعة من إرادة المجتمع الذي حكمته، فضلاً عن كونها مصمّمة لخدمة المجتمع الذي تحكمه. فقد نشأت الدولة السعودية على مبدأين رئيسيين :

ـ التملّك وفق مزاعم تاريخية

ـ التكفير المبيّت، وفي جوهره تضميراً لدعوى الحق الالهي

شكّل كل من المبدأين مكوّنا عقيدة الفتح، حيث تتحوّل المناطق المحتلّة الى ملك سياسي وديني: حيث يفرض على أهلها الإقرار القهري بأن ما وقع تحت نير الاحتلال من أرض سوى استرداد لملك الآباء والأجداد، أي ملك لآل سعود، وأن احتلال مناطقهم بعد قتل رجالها، وسبي نسائها، ونهب ممتلكاتها، لم يكن سوى امتثال لدعوى دينية، أي أنها كانت كافرة، فأملت إعلان الجهاد لفتحها، وإخضاعها لحكم الدين (= الوهابية).

في مراسلات الملوك السعوديين من الامير محمد بن سعود، الأمير المؤسس للحكم السعودي في القرن الثامن عشر، وصولاً الى الملك عبد العزيز بن سعود، الملك المؤسس) في النصف الأول من القرن العشرين، وكذلك المدوّنين التاريخيين المقرّبين من آل سعود، وكذلك الرسائل الدينية التي تركها علماء الوهابية، يظهر بجلاء النصوص الصريحة على عقيدة الفتح بمكونيّها: التملّك والتكفير. في التصوير الوهابي، لم يكن احتلال الحجاز في الدولة السعودية الأولى وتالياً الدولة السعودية الثالثة سوى فتحاً، وأن أهلها لم يكونوا سوى كفار، وجب غزو ديارهم واعادتهم للإسلام. كانت أول خطبة ألقاها المحتل السعودي من على منبر المسجد الحرام بعد احتلال مكة أنه تلى على من حضر أركان الاسلام، وكأنه ينتحل صفة رسولية مبشّراً بالدعوة. في تلك المراسلات السياسية والمدوّنات التاريخية والرسائل الدينية تتردد دائماً كلمة فتح، وأن الجيوش التي

غزت الحجاز كانت توصف بأنها جيوش المسلمين أو جيش الفتح، في إشارة واضحة الى كفر أهل الحجاز.

لم يكن حال المناطق الأخرى مختلفاً، فقد كشفت رسائل الملك عبد العزيز الى وجهاء وأعيان المناطق الأخرى عن حقيقة خطيرة، حين طالبهم بالإقرار بصورة خطيّة بأن مناطقهم التي وقعت تحت سيطرة قواته كانت في الأصل ملكاً لآبائه وأجداده.

إننا إذاً أمام كيان غير طبيعي، من حيث الولادة والوظيفة، وإن تنافر هذا الكيان مع المجتمع يجعله محكوماً بمصير مأساوي، فلا يمكن أن يحافظ الكيان على تماسكه واستقرار وحدته فيما هو يسير على خلاف القوانين الطبيعية لنشأته.

صحيح أن الكيفية التي نشأت فيها الامارة النجدية متوائمة الى حد ما مع طبيعة المجتمع النجدي القبلي، بما يجعلها إمارة طبيعية في مركز نشأتها، أي نجد، ولكن بالتأكيد إن هذه الكيفية لا تنطبق على المناطق الأخرى التي خضعت بفعل القوة الغاشمة في الغرب والجنوب والشرق، والتي تعاقبت على حكمها أنظمة سياسية متوافقة مع طبيعة مجتمعاتها.

كل دولة مستبدّة لا تزيدها الدعاوى الدينية والتاريخية سوى المزيد من الاستبداد والقهر، بخلاف ما يظنه البعض ترويضاً للحاكم المستبد، ولذلك لا غرابة في لجوء الدول المستبدّة الى أيديولوجيات دينية من أجل تعزيز سلطانها. إن تطبيق الدولة للشريعة لم يكن بالضرورة امتثالاً لنزعة إيمانية عميقة، بل هو في الغالب نزوع نحو ترسيخ النظام والأمن، وفق معايير الدولة، أي أن الهدف من تطبيق

الشريعة سياسي بامتياز، ما يجعلها دولة مستبدة بعنوان ديني، خصوصاً إذا ما اتّخذت تطبيق الشرع شعاراً تحكم به المجتمع، فتلجأ الى القوة الغاشمة لتحقيق ذلك فيما الهدف، في جوهره، لايعدو أن يكون تحقيق غايات دنيوية محض، ما يحيلها دولة سلطانية، وليست خلافة نبوة.

تنبّه آل سعود في مرحلة مبكرة الى المفعول السحري للعامل الديني في السياسة، ولطالما حذّر العلماء الوهابيون حلفاءهم من أمراء آل سعود من مغبة التهاون في الالتزام الديني.

في نصيحة للموبذان، وهو المرشد الديني عند الفرس، للملك بهران بن بهرام (أيها الملك، إن المُلك لن يتم عزه الا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه ولا قوام للشريعة إلا بالملك). وقد تلقى علماء الدين في المجال الاسلامي هذه النصيحة وصاروا يسدونها الى الخلفاء في زمانهم، وكانوا يشدّدون على أن تطبيق الشرع توقير للملك ودوامه. فإبان الدولة السعودية الثانية، كتب الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ رسالة إلى الامير فيصل بن تركي جاء فيها (إعلم إن الله أنعم علينا وعليكم، وعلى كافة أهل نجد، بدين الإسلام، الذي رضيه لعباده ديناً، وعرَّفنا ذلك بأدلّته وبراهينه، دون الكثير من هذه الأمة، الذين خفى عليهم ما خلقوا له، من توحيد ربهم، الذي بعث به رسله، وأنزل به كتبه). ويذّكره في رسالة أخرى بقوله (وأهل الإسلام ما صالوا على من عاداهم، إلا بسيف النبوة، وسلطانها، وخصوصاً دولتكم، فإنها ما قامت إلا بهذا الدين..). وقد ذكّر الشيخ الأمير بما يخفيه انهيار الدولة السعودية

الاولى، حين حذّر بأن زوال ملك آبائه إنما كان بسبب تقصيرهم في أمور الدين، فجعلوا الدولة ملكاً دنيوياً بعد أن كانت أمراً دينياً. ولذلك، تواصى الملوك السعوديون باستتباب الأمر لهم بتطبيق صارم لأحكام الشريعة، لأن في ذلك مصلحة السلطان.

وهنا تقع الاشكالية الكبرى في ظل دولة الاستبداد الديني، الفاسدة حكماً، والظالمة، حيث تثار مسألة الحرية التي هي سنام العدل، الذي وضعه فقهاء السياسة الشرعية عنواناً للدولة الدينية. فالدولة السعودية بتمذهبها الوهابي تجعل الحرية ممارسة خاصة بفئة من المجتمع، أي الفئة المتحالفة مع الدولة، والحاضنة لها، فيما تصبح الحرية جريمة في المناطق الأخرى، ببساطة لأن الأيديولوجية المشرعنة للدولة تفرض هذا النوع من الحجر على الحريات العامة، حيث تصبح متناقضة مع وظيفة وأهداف دولة الاستبداد الديني. بل أكثر من ذلك، إن مجرد انتحال صفة دينية للدولة يمنحها حقاً مزعوماً باحتكار كل مصادر القوة والثروة، فيصبح النفط، والحرمان الشريفان، والأرض بكل معادنها وثرواتها، وكذلك الجيش وجهاز البيروقراطية ممتلكات خاصة يتصرف فيها الملك والأمراء كيفما شاؤوا، فإن أعطوا فإنما يهبون مما ملكوا، وإن حرموا فلا جرم عليهم، فإنهم يفعلوا في ملكهم ما يريدون. وهنا بالتحديد منشأ القطيعة التامة بين الدولة والمجتمع، حيث لا تصبح الأولى نابعة من إرادة الثاني، ولا هي تخدمه، ولا تحقق غايات نبيلة، وإنما تصبح في صدام دائم معه، بفعل الطبقة الحاكمة التي تدير الدولة بخلاف رغبة وإرادة، وتطلعات المجتمع. ثم تتحوّل المسألة الى ما هو أخطر من ذلك، خصوصاً حين تشعر غالبية السكّان بالإغتراب في ظل

الدولة التي يعيشونها، فلا يرون في الطبقة الحاكمة سوى قوة احتلال غاشمة، لا يتقاسمون معها ثقافة، ولا مصلحة، ولا غايات مشتركة، فلا يكترثون لما يصيبها، بل يتمنون زوالها، ولو كان ذلك على يد أعداء البشرية قاطبة، وقد لحظنا كيف قبل قسم كبير من العراقيين الاحتلال الاجنبي (الأميركي) كونه جاء لهم بالخلاص من حكم صدام حسين الذي أحال العراق جحيماً لا يطاق، ومقبرة جماعية لطلّاب الحرية والعدل.

وهذا يفتح أفق المناقشة حول الخلاف الذي اندلع بين الجيش العقائدي ممثلاً في الاخوان وقيادته السياسية ممثلة في ابن سعود، حين قرر إيقاف العمل بمبدأ الجهاد، الذي استعمله بإسراف في احتلال مناطق واسعة من شبه الجزيرة العربية. نظر قادة الاخوان الى قرار ابن سعود على أنه سلب للصفة الدينية التي انتحلها في الفترة ما بين احتلال الاحساء والقطيف سنة ١٩١٢ وحتى احتلال الحجاز ١٩٢٤ ـ ١٩٢٦. نجد في رسائل جهيمان العتيبي، قائد انتفاضة الحرم في نوفمبر ١٩٧٩، ما يلفت الى المؤاخذات نفسها على الحكم السعودي ومنها تعطيله فريضة الجهاد، ما يجعله مسلوب الصفة الدينية.

نشير هنا الى أن النعوت الدينية التي أسبغت على ابن سعود ارتبطت بدعوى تطبيق الشريعة ضد اعدائها، أي بإعلان الجهاد ضد المجتمعات المصنّفة بالكافرة، التي تعيش حالة الجاهلية الثانية. وهنا مناقشة بسيطة حول العلاقة بين الصفة الدينية للدولة ووظيفة الجهاد. في رده على هاملتون جب الذي توصّل الى أن الخلافة هو القيام بواجب الجهاد، يقول العروي بأن الخلافة هي التي تجعل من الغزو

جهاداً، لا العكس، وهو ما لم يتنبّه اليه جيب، حسب قوله. وهذا الرأي ينطبق على الخلافة الدينية المبنية على شرعية تاريخية ورسالية كخلافة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده، ولكن مع زوال الخلافة الدينية التاريخية ـ المثال، فإن المعادلة أصبحت عكسية، حيث يتم اللجوء الى القيم الدينية لتحقيق مشروعية دينية، أي الانغماس في المثال التاريخي الديني، وهذا ما تحقق في الجزيرة العربية، حيث تمسّك العلماء الوهابيون والأمراء السعوديون بخيار إحياء الخلافة النبوية عبر تحويل الغزو الى جهاد تحقيقاً لتطبيق الشريعة لناحية بعث خلافة النبوة، كما تشي المماثلة المتعمّدة التي يقيمها مدوّنو الوهابية بين التجربة الرسالية الاولى وتجربة مؤسس المذهب الوهابي.

لاريب، أن ما أنجبته الغارات السعودية لم يكن خلافة وانما ملك دنيوي، ليس لأن إخفاقاً ذريعاً بدا واضحاً في الانحراف عن هدف الخلافة، أي تحقيق مقصدها، أي بناء مجتمع الفضائل، ولكن لأن الدنيوية تكتسي في ظل هذه الدولة رداءً دينياً، فيجعلها كياناً ناشزاً وفي الوقت نفسه محيّراً بالنسبة لأولئك الذين يدركون حقيقتها، ولكن لا يملكون القدرة على إماطة اللثام عن جوهرها أمام من يخضعون تحت تأثير أوهامها. وبالرغم من أن الكساء الديني للدولة السعودية لم يعد يميّزها عن غيرها من الدول السلطانية القائمة، فإنها تبقى متمسّكة بالدعوى الدينية كسلاح تحارب به خصومها في الداخل والخارج، فمازال الخطاب الديني بشحنه الطائفية قادراً على إحداث الانقسامات الخطيرة في المجال الاجتماعي العام.

سعت الطبقة الحاكمة استبدال نبرتها الدينية بأخرى وطنية، بعد أن فقدت كل ما يبرر احتفاظها بالهوية الدينية، ولكن عدم التزامها الديني لم يفقدها القدرة على توظيف الخلافات التاريخية والدينية في معاركها السياسية.

الدولة السعودية لم تحد عن نسق الكيانات السلطانية التي نشأت في طول التاريخ الاسلامي، وحين جدّدت هياكلها لم تبرح النموذج المشرقي بالمزاوجة المشوّهة بين التقليدية والتحديثية. بعبارات أخرى، حافظت على إحياء السيرة السلطانية الموروثة فكراً وسلوكاً، وفي الوقت نفسه أدخلت بعض التغييرات الشكلية كشروط حتمية لدوام واستمرار الكيان السلطاني، من قبيل التحديث الاداري والتعليمي، وتطوير وسائل الاتصال والمواصلات، ومكننة الصناعة وتطوير المنشآت الادارية. لم تحدث المزاوجة أدنى تغيير في العقل الدولتي الناظم لشؤون السلطنة، ولا في القيم الحاكمة على سلوك السلاطين، فكل شيء بقي في نطاق الملكية المطلقة واللامسوؤلة، فالجيش ليس أكثر من جهاز مصمّم لحماية العرش، وليس حماية الشعب والوطن، والثروة الوطنية ليست أكثر من سلة غلال من حقل مملوك للملك وعائلته، بل يجوز لهم أن يقتطعوا ما شاءوا من أملاك منقولة وغير ذلك خاصة بالناس في أي وقت، فالثروة والناس وكل ذرة في الدولة تحت تصرف الملك وعائلته. ومن سوء الحال أن يصل مبدعو اللغة والآداب السلطانية الى تعريف للدولة بما يتناسب وسلوك سلاطينها المستبدين في الشرق، فتصبح الدولة هي (القهر والتصرف الحر في بيت المال). يعرّف عبد الرحمن الكواكبي

الاستبداد بأنه (تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة..)[١]. ثم يقول بأن أشد مراتب الاستبداد (هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية)[٢]. ويعلّق (كلما قلّ وصف من هذه الأوصاف خفّ الاستبداد إلى أن ينتهي بالحاكم المنتخب المؤقت المسؤول فعلاً..)، ويقول أيضاً: (المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يصدهم عن النطق بالحق والتعدي لمطالبته)[٣].

لم يكن تحديث الجهاز الدولتي في وعي الطبقة الحاكمة سوى مسعى لتعزيز السلطة، ولذلك يبدأ التحديث غالباً، كما في أغلب الدول السلطانية، بالمؤسسة العسكرية، حيث يتم تدريب الجيش على فنون القتال الحديثة، وشراء السلاح من مصانع العالم. ولا بد من الاشارة هنا الى أن التحديث لا يعني التخلي عن تركة التقاليد السلطانية القديمة، بل تثبيتها، أي ترسيخها وفق شروط ومتطلبات حديثة، تواكب التحديات التي تواجه السلطة. وهنا يبدو التنافر بين رؤيتين في التحديث، رؤية يعتنقها اهل الحكم ورؤية يأمل المجتمع تحقيقها، فبالنسبة للأخير تبدو العملية التحديثية، أو بالأحرى

---

(١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، بيروت ط٣، ٢٠٠٦، ص ٣٧..

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٣) المصدر السابق ص ٤١.

الإصلاح، على أنه سبيل للقضاء على الفساد، والتخلف، والانحطاط، والاستبداد السياسي، بينما في رؤية الطبقة الحاكمة يصبح الإصلاح آلية لمزيد من الإستحكام بحلّة جديدة. وما الحل؟ هنا ينفتح باب التدخل أمام الأجنبي كيما يعقد، بنيّة مبيّتة، التقارب بين الرؤيتين، أي تحقيق رغبات أهل السلطة في الحفاظ على سلطانهم، وتلبية بعض رغبات المطالبين بالإصلاح، ولكن دون الوصول الى نقطة التصادم بين رغبات كل منهما، أي بما لا يهدد السلطة الضامنة لمصالح الأجنبي.

التعليم، القوانين (القضاء)، المؤسسة العسكرية، الجهاز البيروقراطي كانت دائماً مجالات تطالها برامج الاصلاح والتحديث الدولتية، وتشكّل خطوط تماس بين الاتجاهين التقليدي والتحديثي/الاصلاحي، وهي في نهاية المطاف أدوات لطلاء وجه الدولة ليكسو نزوعها السلطاني.

إن النزوع المتعاظم والمستمر لدى الطبقة الحاكمة على ضرورة توفير وسائل القوة لبنية الدولة (جيش، جهاز أمني، مؤسسة دعائية ضخمة، قضاء صارم) لا يقدّم سوى دليل واحد: أن الدولة ضعيفة، مذعورة، مرتابة حيال مصيرها. يفصح عن ذلك بوضوح علاقاتها المتوتّرة مع جيرانها، ومع المدرجين في خانة الخصوم.

إن مجرد التلويح الدائم بإنزال أقصى العقوبات ضد كل من يصنّفون في معسكر الأعداء داخلياً أو خارجياً، والتهديد باستعمال العنف بذرائع مخاتلة من قبيل تشكيل خطر على الوحدة الوطنية، والتعامل مع جهات خارجية لا تكشف سوى عن حقيقة كون الطبقة

الحاكمة واهنة، عنيفة، مستبدّة، وتستند على اعتبار الدولة امتيازاً خاصاً. كل ذلك يشي بحقيقة أكبر وهي أن الدولة في بلادنا، شأن بلدان يسودها الاستبداد والجور، تفتقر إلى ما أسماه العروي (أدلوجة دولوية). وتعني العقيدة الوجدانية، أو الوجه المعنوي للدولة، على أساس قسمة وجهي الدولة الحديثة: مادي قمعي، ووجه أدبي تأديبي بحسب غرامشي، ويشكّل الوجه المعنوي الأدبي الأدلوجة الدولوية، والذي يستوعبه المواطن ويترجمه بعد حين في ولاء، فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة. يقول العروي (لكي تتكون أدلوجة دولوية لا بد من وجود قدر معين من الاجماع العاطفي، الوجداني، الفكري بين المواطنين. وهذا الاجماع وليد التاريخ، وفي نفس الوقت، تعبير عن مصلحة حالية)[١].

إن تقمّص الدولة لباساً دينياً أو إسباغ معنى علوي/ سماوي لا يغيّر من الصفة السلطانية للدولة، إذا ما توسّلت القمع نهجاً لسياسة الرعية، لأنها لا تنظر الى الايديولوجية التي تحكمها، بقدر ما تنظر الى النهج الذي تدير به الدولة شؤونها، وهو المسؤول عن صنع الاجماع وليس التبرير الديني الذي يخلقه الفقهاء المرتبطون بالقصر ويشيعون معانٍ مقدّسة حوله. فبالرغم من آلاف الفتاوى والارشادات الدينية التي تدعو الى طاعة ولي الأمر في بلادنا، إلا أن ذلك لم يسهم في تغيير إتجاهات النقد والاحتجاج على أهل الحكم، بل وتشجيع النزوعات الانفصالية بتعبيرات مختلفة، وبأشكال متعددة.

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨١، ص ١٤٧.

فما أخفق فيه الفقهاء لناحية صنع إجماع شعبي حول الدولة لم يكن متعلقاً بالوصفة الدينية، بل في توظيفها السياسي لجهة تدعيم سياسة القمع. بكلمة أخرى، أن الوصفة الدينية لم تكن مصمّمة لدعم نظرية الدولة، أو (الأدلوجة الدولوية)، وإنما لتعزيز النزوع السلطاني في الدولة، أي إنتاج ديني للإستبداد السياسي. في مثل هذه الحال، فإن الدولة لا تقاس من حيث مشروعيتها وحتى قوتها وضعفها من خلال حيازتها إمكانيات هائلة على القمع، بل على قدرتها في التعبير عن إرادة المجتمع الذي تحكمه. ولهذا السبب بالتحديد، ندرك ما يجعل الدول السلطانية أقرب الى كونها سلطة منها إلى الدولة، لأن الاولى تعني الطبقة الحاكمة بينما تعني الثانية المجتمع.

لا يمكن اختبار ولاء واجماع المواطنين في الرخاء، لأننا نتحدث عن أوضاع غير محايدة، وغير ضاغطة، بل تلعب المصلحة دوراً أساسياً في تضليل إتجاهات الرأي العام، ولكن الاختبار الحقيقي للولاءات يجري في ظل تحديات عسيرة تحدق بالسلطة، وهنا يمكن للطبقة الحاكمة أن تتعرّف على خبايا المجتمع. في حقيقة الأمر، إنها تتعرف على نتائج سياساتها القمعية في لحظات تكون فيها بحاجة الى دعم المواطنين خصوصاً في زمن الحرب، والنزاعات الداخلية، والأخطار الاقليمية والدولية. تنبّه الملوك السعوديون في فترات سابقة الى ضعف ولاء المواطنين، ليس في المناطق التي تتعرض للقهر والقمع والتمييز فحسب، بل في مركز السلطة نفسها. فالحقيقة الصادمة التي سمعها الملك عبد الله عن ضعف ولاء طلّاب المدارس في نجد، وهم الشريحة المؤهّلة دائماً لخضوعها تحت تأثير التعليم الرسمي بأهدافه السياسية والوطنية

المباشرة، جاءت متأخرة وفي فترة كانت فيها العائلة المالكة الى عاطفة وطنية تعين على مواجهة الأخطار الأمنية (التي فرضتها الجماعات السلفية المسلّحة المرتبطة بالقاعدة)، والأخطار الخارجية بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ثم تداعيات سقوط النظام العراقي السابق في إبريل ٢٠٠٣. وتوصّل الأمر نايف، وزيرالداخلية، إلى أن المثقفين ليسوا على درجة مقبولة من الولاء والمسؤولية الوطنية (وفق مقاييس العائلة المالكة)، لمواجهة الأخطار الأمنية والسياسية التي تواجه الدولة. وفي وقت سابق، إكتشفت العائلة المالكة في مناسبات عدّة (حرب الخليج الثانية، هجمات الحادي عشر من سبتمبر، العنف السلفي في الداخل..)، بأنها لا تحظى باجماع أو ولاء المواطنين، بل هناك من تمنى زوال السلطة. كتابات كثيرة نشرت في الفترة ما بين ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٣ تنبىء عن ضجر شديد لدى المواطنين من سياسات العائلة المالكة. في تلك الفترة بالتحديد، وقفت الأخيرة على حقيقة أن هذا الكيان لا يستحق الولاء والاجماع، الأمر الذي دفع بالأمراء الكبار الى إغراق الفضاء الإعلامي بمسائل: الولاء للوطن، والوحدة الوطنية، والإجماع الوطني، ولم يكن ذلك مجرد صحوة متأخرة على حقائق مفزعة، بل أنبأ الواقع عن أن هذا الكيان لم يعد يملك مبررات وجوده وأن ما يبطنه من أخطار وجودية أنجب إحساساً متعاظماً بأن زوال الكيان لم يعد خطراً بعيداً، بل بات قريباً، وإن مسيرة التفكيك الهادئة التي يمرّ بها الكيان أخذت وتيرة متسارعة في بداية الألفية الثالثة.

الدولة السعودية ليست سوى كيان مهترىء يفتقر الى مقومات القوة الذاتية، وأهمها إجماع المواطنين وولائهم، ويعيش على

مصادر قوة وهمية، تماماً كما يعكسها جهازه الدعائي، الذي يمثل في جوهره أحد الأدلة الرئيسية على وهنه البنيوي. ولهذا السبب، فإن التعويض عن ضعف الدولة، بسبب الافتقار للمشروعية الممثلة في المجتمع، يتم عبر تصعيد وتائر القمع، والاستعراضات المتكرّرة لوسائل القوة والهيمنة. فما يعيشه المجتمع ليس انسجاماً مع السلطة بل تنافر دائم، ما يجعل العلاقة بين المجتمع والسلطة فصامية وعقيمة بل مرشحة لأن تصل الى نقطة القطيعة التامة، ببساطة لأن المجتمع يبحث عن دولة حقيقية تمثّل إرادته وتطلعاته، فيما تمثّل السلطة مصالحها فتلوذ بوسائل القهر والاستغلال والجور.

ولكن هذه السيادة بوصفها حاصَل مجموع مصادر السلطة في المجتمع، لا تصبح قانونية ما لم تكن نابعة من إرادة الشعب أو بالمعنى الدستوري الناخبين، الذين يؤلفون قاعدة التسلسل السياسي، بحيث تتجه السيادة من أدنى إلى أعلى بحسب الطريقة التي تشكلّت فيها السيادة. ولا تقوم السيادة، بحسب النهج السائد في الديمقراطيات الحديثة، على علاقة الأمر والطاعة حصرياً، ولكن تجعل السيادة مشروطة بنظام ديمقراطي، كونه يشتمل على توزيع للسلطة، وسلطة القانون.

وفق هذا التعريف، يمكن الدخول إلى موضوعة سيادة الدولة من بوابتها الثقافية والسياسية، من أجل الإلمام بأطراف مشكلة جوهرية مازلنا نشهد آثارها الخطيرة على الروابط الداخلية بين المجتمع والدولة، وخصوصاً مع تزايد حدة الإستقطاب السياسي الداخلي في عدد من الدول الشرق أوسطية.

وكبداية نقول، ينشق عن وعي الدولة مدخلان: وطن وسلطة،

حيث يبدأ الإفتراق في تسوية أزمة الدولة من منظورين متنافرين. وهذا التنافر يعبّر عن أزمة تكوين الدولة المشرقية عموماً، التي شهدت تشويهاً خلقياً منذ نشأتها الأولى، حيث كان مشروع الدولة الوطنية ينبني على قاعدة سلطانية تستمد عناصرها من التراث الإستبدادي الشرقي.

تشريح الدولة..السيادة مجسّاً

السيادة، في التعريف السياسي، هي السلطة التي تتمتع باختصاصات الحكم العليا، فتعطي لشخص أو مجموعة أشخاص سلطة إتخاذ القرارات وفضّ المنازعات داخل الدوائر السياسية. وتشترط السيادة، بحسب التعريف السياسي، القدرة على اتخاذ القرارات بصورة مستقلة عن قوى خارجية أو سيطرة قصوى على الفئات الداخلية. ومن أولى خصائص السيادة هي موقعها، كونها الأعلى في التسلسل السياسي القانوني، والثانية: الترتيب فهي سلطة القرار النهائية أو العليا في السلّم السياسي ـ القانوني، والثالثة هي التأثير في مجرى الأحداث العامة، والرابعة: الإستقلال عن أي مصادر تأثير داخلية أو خارجية.

ولكن هذه السيادة بوصفها حاصل مجموع مصادر السلطة في المجتمع، لا تصبح قانونية ما لم تكن نابعة من إرادة الشعب أو بالمعنى الدستوري الناخبين، الذين يؤلفون قاعدة التسلسل السياسي، بحيث تتجه السيادة من أدنى إلى أعلى بحسب الطريقة التي تشكلّت فيها السيادة. ولا تقوم السيادة، بحسب النهج السائد في الديمقراطيات الحديثة، على علاقة الأمر والطاعة حصرياً، ولكن

تجعل السيادة مشروطة بنظام ديمقراطي، كونه يشتمل على توزيع للسلطة، وسلطة القانون.

وفق هذا التعريف، يمكن الدخول إلى موضوعة سيادة الدولة من بوابتها الثقافية والسياسية، من أجل الإلمام بأطراف مشكلة جوهرية مازلنا نشهد آثارها الخطيرة على الروابط الداخلية بين المجتمع والدولة، وخصوصاً مع تزايد حدة الإستقطاب السياسي الداخلي في عدد من الدول الشرق أوسطية.

وكبداية نقول، ينشق عن وعي الدولة مدخلان: وطن وسلطة، حيث يبدأ الإفتراق في تسوية أزمة الدولة من منظورين متنافرين. وهذا التنافر يعبّر عن أزمة تكوين الدولة المشرقية عموماً، التي شهدت تشويهاً خلقياً منذ نشأتها الأولى، حيث كان مشروع الدولة الوطنية ينبني على قاعدة سلطانية تستمد عناصرها من التراث الإستبدادي الشرقي.

يلزم التذكير بأن الأوضاع السياسية الإقليمية والدولية لم تتح فرصة كافية لشعوب الشرق لتنشئة ثقافة سياسية حديثة كفيلة بإنتاج وتطوير نموذج دولة وطنية ذات صفة تمثيلية وبطابع سواسي واضح، كما فشلت الأنظمة السياسية المشرقية التي خلفت عهد الإستعمار الغربي في إدارة عملية الإنتقال إلى الدولة الوطنية، بل على الضد فقد ساهمت في تكريس النموذج السلطاني الشرقي، حيث اقتفى أهل الحكم اللاحقين آثار السلف، الذين مارسوا تأثيراً أخّاذاً، فتحوّلت الدول المشرقية إلى مملوكيات.

ما سبق يفتح المناظرة المتصاعدة حول سيادة الدولة، التي

جذبت قدراً مبالغاً من الإهتمام الإقليمي والدولي، في ضوء التجاذب السياسي الحاصل في عدد من الدول العربية، وخصوصاً لبنان وفلسطين. تجدر الإشارة هنا إلى أن مناظرة الدولة تستوعب المشرق العربي برمته، حيث مازالت مسألة الدولة خاضعة للفحص البحثي، وستبقى كذلك طالما بقيت حالة التنافر بين الدولة والمجتمع. فهناك من يشأ تشكيل دولة تكون شفيعاً لسلطة مركزية وبين من يريدها معيناً على استدراك وتصحيح الخطأ التاريخي، متمثلاً في إقامة سلطة مستبدة تكفّلت، عبر أدوات قاهرة، بإقامة الدولة والوطن، فجاء جنين الوطن حاملاً معه السمات الوراثية للسلطة التي أنشأته، وليس نابعاً عن إرادة المجتمع بكافة أطيافه، المسؤولة حكماً عن تخليق الوطن.

ما ذلك الوطن إن لم يكن المجتمع ذاته، وما ذلك التضامن الذي سيغدو المصدر الرئيسي لاستقرار واستمرار الدولة إن لم يكن قائماً على المشاركة الجماعية، والتمثيل المتكافىء في السلطة. وإذ لا يمكن لروح الوطن أن تجد ذاتها إلا حين تسري في ألياف الوعي المجتمعي، فإن الدولة كتمظهر أمة تصبح تجسيداً لإرادة جماعية وتمثيلاً مشتركاً. ثمة خطأ فادح في تصوير الدولة كأداة إلغاء بإسم تحقيق السيادة، إذ تصبح الأخيرة مجرد تغليف لنيّة إحتكار السلطة. فالسيادة تحقق ذاتها عبر بسط سلطة المجتمع الممثّل في دولة، وأن الأخيرة تصبح التعبير القانوني عنه، أي كونها ناظماً لسلطة المجتمع وليست مهيمناً عليه.

إن تضخّم رقعة هيمنة الدولة لا يمنحها مشروعية ولا يحقق لها

سيادة، بل قد تصبح في حال انفكاكها عن المجتمع مجرد أداة سلطوية، سيما حين تختّل عملية التمثيل السياسي لفئات المجتمع كافة في الجهاز الإداري للدولة. لقد أريد للدولة أن تتخفف من أعبائها في ظل إمكانية إنتاج المجتمع لمؤسساته الأهلية القادرة على استيعاب جزء من مهمات الدولة، ولذلك نزعت الدولة الديمقراطية في العقود الأخيرة إلى تحرير قطاعات عديدة كانت تابعة لها ونقلها إلى المجتمع باعتبارها مصدر السلطة ومنشأها، فيما اكتفت الدولة برعاية الأمن والدفاع تحقيقاً للهيمنة بالمفهوم الغرامشي، وليس السيطرة بالمفهوم الهوبزي، تأسيساً على وعي متطور لمفهوم إدارة الدولة ومتوالياتها: السيادة، والسلطة، والارادة العمومية.

يعتقد صموئيل هنتغتون أن أهم فارق سياسي بين الدول لا صلة له بشكل الحكومة (ديمقراطية حزبية، قبلية، انقلابية عسكرية) وانما يتصل بشكل رئيسي بدرجة الحكومة. وهذا الفارق يمثل مفتاحاً لفهم التطابق المدهش في الأنظمة السياسية العربية على اختلاف أشكالها، والسبب في ذلك أن درجة الحكومة، أي درجة تغلغل السلطة السياسية في الشأن العام، تكاد تصل إلى حد التفشي بصورة تفقد الدولة الهدف الأساسي من أصل نشأتها والوظيفة الرئيسية التي قرّرت لها، بل تحيلها إلى سلطة مملوكية، تختزل كياني الدولة والوطن، وتجعلهما مجرد إطارين خاويين لجهة ترسيخ السلطة.

ثمة مقولة رائجة في بعض البلدان العربية مفادها: (لا تفكر فالحكومة تفكر عنك)، وهي كفيلة باختصار الفارق الكبير الذي تحدث عنه هنتغتون في كتابه (النظام السياسي في مجتمعات متغيرة).

فالتمدد اللامحدود للسلطة إلى حد إختراق مجال التفكير عند الأفراد يجعل من السلطة مجرد جثة ضخمة متحرّكة، فيما يصبح المواطنون مجرد نزلاء في أرض لا تربطهم بها سوى ما تكفيهم مؤونة الأكل والشرب، إن إرادت السلطة ذلك، والا تحوّلوا إلى جيش من المرتزقة والشحادين على أبواب القصر.

فالتورّم المتزايد في الجهاز البيروقراطي جعل من الدولة مجرد آلة ضخمة مترهلة، أو بناء يحتشد بداخله عدد هائل من الكسالى والمنتفعين. وما حدث، نتيجة ذلك، هو نشوء عدد متزايد من البيروقراطيين ضاعفوا من المطالب على الجهاز السياسي، بمعنى أن تضخّم الدولة ضاعف من مسئولياتها، كما ضاعف من ضغوط المواطنين عليها، وبالتالي فإن تزايد توقعات المواطن من الدولة العاجزة عن تلبية هذه التوقعات أسفر عن مستوى خطير من الصراع والذي بات في نفس الوقت على درجة من التعقيد بحيث أصبح من العسير جداً تسويته أو حتى إدارته.

في واقع الامر، أن النزعة الفئوية داخل الجهاز الإداري للدولة يوفِّر مبرر تحريرها من قائمة الإلتزامات الضرورية تجاه مواطنيها رغم اختراقها المشين للمجال العام. كما أن تحرير الدولة من التزاماتها يرهن كل ثرواتها وأمنها واستقرارها لمجموعة من المنتفعين وأصحاب المصالح الخاصة.

فالدولة، بما هي أداة لإجماع وطني، لن تحقق وظيفتها طالما أن سلطة الهيمنة فيها تكاد تكون لصالح جماعة معينة وقاهرة لجماعات أخرى، فهي بهذا السلوك الإحتكاري للسلطة تصبح طرفاً

في النزاع بل قد تكون مولّداً له وأحد مصادره الرئيسية. وحال كهذه، يصعب الحديث فيها عن دولة وطنية حيث أن سياسات الدولة لا تعبّر عن إرادة وطنية جامعة وتوحيدية، فقد تتجه إلى تفجير تناقضات السلطة ذاتها فتصبح الأخيرة عامل تقسيم وإجهاض لمبررات الوحدة الوطنية، كما هو الحال بالنسبة للهوية الوطنية، التي لا تعبّر مكوّناتها سوى عن شريحة سكّانية صغيرة، فيما تصبح الشرائح الأخرى منبوذة عن عمد وليس مجرد إهمال غير مقصود.

المحاصصة السياسية تفترض عملية دمج سياسي بإشراك الفئات الإجتماعية كافة في صنع القرار وفي المراكز العليا للدولة دون حاجة للجوء إلى نظام لامركزي كيما يضمن عدم تحقّق الصدام ويوفّر فرص الأمن والعدل والمواطنة المتكافئة.

إن الدعوات المتظافرة لدعم خيار المحاصصة السياسية من أجل تسوية الإختلال الخطير في عملية التمثيل السياسي يهدف إلى إزالة مبررات التوتر الداخلي ومشاعر الغبن المتفاقمة لدى المتضررين. بيد أن هذه الدعوات تفقد قيمتها في ظل الإحباط الناشيء عن الشك في قدرة الدولة على التوصل إلى صيغة مضمونة وجادّة تكفل حصصاً متكافئة في السلطة لكل الفئات، خصوصاً مع التغلغل المفرط للغاية لفئة معينة في الجهاز الإداري للدولة، ما يجعل إمكانية تصحيح الإختلال الكبير في معادلة السلطة صعباً إن لم يكن مستحيلاً، كون ذلك يتطلب تنازلاً هائلاً.

في المقابل، فإن القوى الإجتماعية خارج العملية السياسية ستظل في حالة ارتياب من وعود السلطة وتدابيرها، لذات السبب

وهو أن الفئة المتغلّبة لن تمنح من تصنّفهم في قائمة الخصوم حصصاً تنافسية تفضي إلى حرمانها من إحتكار السلطة أو على الأقل الهيمنة على صنع القرار السياسي.

وينبىء هذا الإختلال، بكل الإرتيابات النفسية الكامنة فيه، عن حاجة إلى تأسيس ثقافي جديد، يرسي مفهوم الشراكة القائمة على فكرة الدولة الوطنية الحقيقية بكل متطلباتها.

وهنا ينبري خيار التكامل الثقافي المتنوع (Multicultural Integration)، كيما يؤسس لمناخ ثقافي متسامح يتيح فرص الإنفتاح الثقافي بين الجماعات المتباينة ويتجه إلى خلق أجواء الحوار الثقافي المشدود لغاياته السياسية، بما يجعل إمكانيات إكتساب وتداخل واختلاط العناصر الثقافية المتباينة قابلة للتثمير في شق قناة ثقافية عامة تتولى القوى السياسية كافة رعايتها وشحنها، فتصبح بمرور الوقت قناة ثقافية عليا لجماعات ترى فيها صورتها، وحضورها، وسهمها الثقافي وأخيراً مصدراً نهائياً لهويتها العليا، أي الهوية الوطنية لما تحمله من عناصر ثقافية جامعة. وهذه السياسة تمثل مطلب عدد من القوى السياسية التي تستشعر خطورة (الواحدية السياسية) حيث السلطة تكون مرهونة بصورة شبه كاملة لفريق واحد أو عدد ضئيل من الأفراد النافذين المتماثلين إجتماعياً أو عقدياً.

ويمكن القول، أن الدولة التي يراد تجسيدها وطنياً لا تحقق سيادتها ووجودها عبر احتكار أو مركزة السلطة بل من خلال تحقيق درجة تمثيل متكافىء للقوى السياسية كافة، وبها وحدها يمكن الحديث عن بناء وطن له سيادة، حيث تصبح الدولة تجسيداً لإرادة

المجتمع بكل قواه الإجتماعية والسياسية. وهنا يصبح مبدأ السيادة مدركاً في وعي الشركاء جميعاً، باعتباره مكوّناً جوهرياً من ذاكرتهم الجماعية، ووجودهم السياسي الجمعي، وحينئذ يصبح الحديث عن سيادة الدولة ذا جدوى. فتمسرح الدولة لا يتحقق بمجرد الاحاطة الجغرافية بالتراب، فيما يتم إغفال القاطنين عليه، فهذه سيادة سيطرة وليست سيادة إندماج وإنصهار وتعايش وتوافق وهي متطلبات السيادة الوطنية للدولة.

لا يدافع المحروم من حقوقه السياسية والاقتصادية والثقافية عن سيادة دولة تنتقص حقوقه، وتصادر حرياته، وتحرمه من الحصول على حصته في السلطة والثروة، لأن ذلك خلاف القوانين الدينية والطبيعية، وليس بهذه الطريقة تصان السيادة.

ولذلك، فإن المدخل لتنمية الإحساس بالشراكة هو ما يتأسس على قاعدة ثقافية يلتقي عليها الجميع وينطلقون منها نحو وضع مبادىء الدولة الوطنية: المساواة في الحقوق والواجبات، إشاعة الحريات العامة، إحترام حقوق الإنسان، الفصل بين السلطات، وتوزيع الثروة، واعتماد مبدأ الشفافية والمحاسبة وصولاً إلى بناء دولة القانون.

تحدي الهوية والمشروعية

الهوية والمشروعية جزئيتان متصاهرتان تسهمان بشكل كثيف في تحديد معالم العلاقة بين الدولة والمجتمع، بل قد تكون إحداهما مرآة عاكسة للأخرى، وإن الإخلال بأحديهما يؤدي بصورة تلقائية إلى الإخلال بالأخرى.

فهوية الدولة، بعناصرها مجتمعة، دالة على درجة المشروعية الحائزة عليها، فمكوّنات الهوية تحدّد المساحة التي تتمسرح عليها مشروعية الدولة، فإذا كانت هوية الدولة ذات مكوّنات مشتركة بين إجمالي السكان الأصليين، تكون مشروعية الدولة مكتملة والعكس صحيح أيضاً، بمعنى إذا كانت هوية الدولة مستخلصة من مكوّنات خاصة (الإقليم، القبيلة، المذهب) فإن مشروعية الدولة تقع داخل الفضاء الخاص بهذه المكوّنات.

فالشعور بالإنتماء إلى وطنٍ يتحقق من خلال مشتركات عامة ثقافية وتاريخية ومجتمعية منصهرة في هوية الدولة، فهذه المشتركات تعكس نفسها بصورة طبيعية في الجهاز الإداري للدولة، وفي برامجها التنموية، وسياساتها العامة، وعليه تحقق في ذاتها شروط مشروعيتها، أي في آهليتها للحكم.

في تجربة الدولة السعودية، تم القضاء على الهويات الفرعية عبر تفكيك البنى الإجتماعية التقليدية، ولكن ليس لجهة تشكيل هوية وطنية عامة، بل لفرض هوية ذات مكوّنات خاصة (العائلة المالكة، الإقليم النجدي، المذهب السلفي الوهابي)، وبالتالي فصلت هذه الهوية الخاصة الغالبية العظمى من السكان عن الدولة، فالشعور بالإنتماء للدولة لم يضمحل فحسب، بل بعث الإنتماءات الخاصة.

إن بزوغ الهويات الفرعية على حساب الهوية الكلية يمثل أحد تعبيرات الرفض لهوية الدولة. فحين تفشل الدولة في بلورة هوية وطنية جامعة تقوم على الإدماج الثقافي والسياسي والإقتصادي والإجتماعي، تجد الهويات الخاصة محفّزات قوية على الإنبعاث.

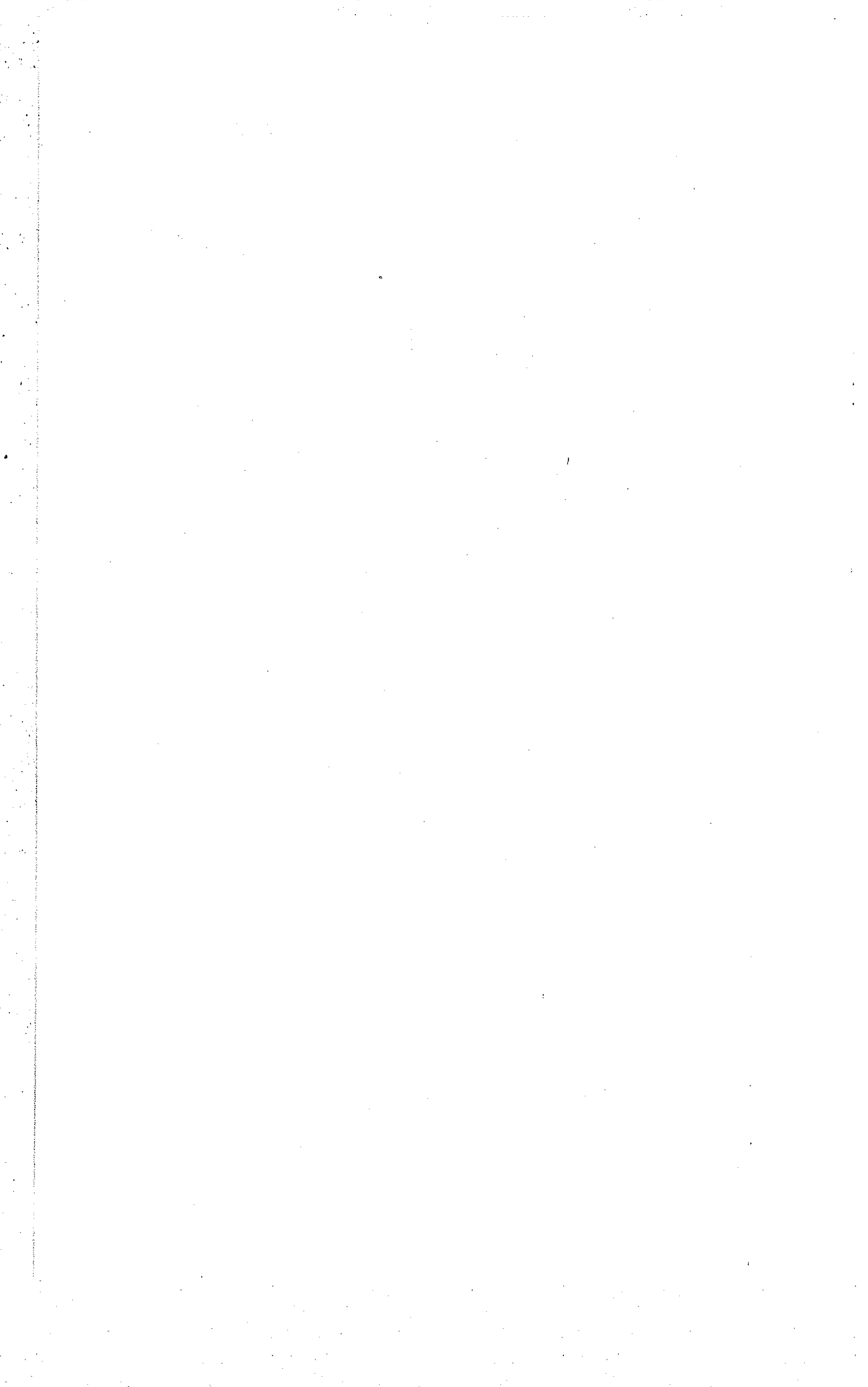
وحين تؤسس الدولة مشروعيتها على مكوّنات شديدة الخصوصية، تفقد هذه المشروعية قدرتها على الصمود حين تضعف الدولة وتخضع مكوّناتها للفحص العام، إذ لو كانت مشروعية الدولة مستمدّة ونابعة من مكوّنات وطنية لأصبح مصير الدولة ملتحماً بمصير الأمة الممثلة لها.

حديث الملك عبد الله (إبان ولايته للعهد) عام ٢٠٠٤ عن ضعف الحس الوطني لكثير من أفراد الجيل الجديد يفصح عن أزمة الهوية وتالياً أزمة مشروعية الدولة، ولكن الإنشغال على تشخيص جذور هذه الأزمة وأسبابها مازال مستبعداً في التفكير الإستراتيجي للدولة. فأزمة الهوية تمتد بعمر الدولة السعودية وكذلك الحال بالنسبة لمشروعيتها، لأن الدولة لم تقم على أسس وطنية، ولم تبشّر بثقافة مشتركة بين عموم السكان، بل كان هناك تأكيد مسرف على خصوصية الدولة، كونها نشأت على دعوى الحق التاريخي للعائلة المالكة في ملك العباد والبلاد، وعلى الإعتبار الديني الذي جرى تفسيره بإسهاب على أنه إمتثال حرفي لأحكام الشريعة المستمدة من مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وعلى المكوّن الإقليمي/النجدي مركز نشأة السلطة والمذهب. هذه المكوّنات الخاصة مثّلت عوائق كبرى أمام الإندماج الشامل للجماعات غير الحاملة لتلك المكوّنات، وبالتالي لم تجد هذه الجماعات بدّاً من الإلتصاق بالذات الخاصة، لأن في الهوية المفروضة عليها دحراً لمشاعرها وثقافتها وموروثها، ولأن الهوية الجديدة كاسحة وذات نزعة إستئصالية، فكانت ردود أفعال الجماعات الأخرى ذات طبيعة إنتباذية، فالإذعان لهوية مفروضة

لم ولن يكون خيار هذه الجماعات وخصوصاً حين يراد تحقيقها عن طريق القوة والإذلال.

وفي ظل ضعف الدولة تصبح الهويات الخاصة قادرة على التعبير عن نفسها بشكل صارخ أحياناً، إذ أن هوية الدولة السعودية إرتبطت بفترة إزدهار إقتصادي وسطوة أمنية، ولكن مع تآكل أسس الدولة الريعية وسقوط أسطورة القبضة الأمنية، أفقرت هوية الدولة، وتالياً مشروعيتها. وللأسف الشديد، فإن المعالجات الساذجة لأزمة الهوية في السعودية عن طريق منهج (الثقافة الوطنية) الذي أقرته الحكومة كمادة تعليمية في المدارس كانت أشبه ما تكون بصياغة ثانية للهوية الخاصة.





الباب الثاني

عقم الهوية

كثير من الباحثين في جداليات الهوية والانتماء يبدأ بالسؤال البعدي: لماذا أخفقت المؤسسات الصغرى والكبرى: الاسرة، المدرسة، الجامعة، الجامع، الجمعية، الشركة، الدولة في إنماء مشاعر الحب والولاء والإنتماء؟ ألم يحن، بالنسبة لهم، الوقت كيما يتخلوا عن سؤال استنكاري كهذا، برائحة مقرفة لشهادات إدانة الآخر. فالسؤال المدخلي حكماً هو كيف تتشكل مشاعر الانتماء، وكيف تتكوّن الهوية لدى جماعة ومجتمع وأمة؟ هنا المنطلق للمقاربات الحقيقية والعلمية والنزيهة لمسألة الانتماء، وليس ما بعدها.

مع الاذعان الى الحقيقة العلمية والتاريخية بأن بنية الهوية غير ثابتة بل متغيّرة، من طور إلى طور ضمن عمليات تفاعل تاريخي وثقافي واجتماعي مع الآخر، فإن ثمة ما يؤثر فيها بشكل مباشر وصميمي.

فيض غزير من البحوث تعرّض لعلاقة الذاكرة بالهوية، من جهة دور الذكريات في تشكيل وشحن وزخم الهوية. والذاكرة هي إعادة بناء للماضي، بحسب جويل كاندو، وهي مصدر الغذاء الأساسي للهوية. والذاكرة هي المسؤول المباشر عن بناء الهويات الجمعية،

فما تحتفظ به الشعوب من ذكريات، قليلة كانت أم كثيرة، لكل عصر يعاد إنتاجها باستمرار، كما يقرر موريس هالبوكس في كتابه (الأطر الاجتماعية للذاكرة)، وتسهم في تخليد الشعور بالهوية الجمعية، ولذلك قيل بأن الفرد، كما الجماعات، تصبح عدماً بلا ذكريات، وتالياً تكون بلا هوية، فالذاكرة، كما يقال، قوة الهوية. هل نقترب هنا من نقطة خطر حقيقية في الهوية المراد فرضها في السعودية على أنها وطنية؟ بلى بالتأكيد، فالهوية هنا يراد تشكيلها إما من ذكريات صادمة ومآسي وتاريخ تعسفي مصبوغ بالدم، أو ذكريات مجتزئة (إن كان ذلك ممكناً)، أو هوية ترتكز على وهم ذاكرة أو ذاكرة مستعارة. كل تلك الخيارات الهروبية تضمحل سريعاً وتفرض علينا مواجهة الحقيقة التالية: أن وظيفة الذاكرة بناء الهوية، وهذه الوظيفة لا تتحقق على أكمل وجه إلا من ذكريات أخذت مكانها في الميراث الإجتماعي والثقافة الشعبية الشفاهية والمكتوبة، فقد يحتل الوهم جزءً من الذاكرة الجمعية، ولكن لا يمكن له أن يبتلعها بصورة كاملة، وإلا بلغت مرحلة فقدان الذاكرة، أي مرحلة تكون فيها الهوية قد انفصلت عن مصدر غذائها.

وإذا كانت الذاكرة هي القابلة التي تولّد الهوية، فإن الفرد الحامل لها يكون على استعداد تام لدمج بعض جوانب الماضي في نفسه. فهل هذا واقع الحال في السعودية؟ وإذا كان التعليم الحكومي هو المصدر الرئيسي لبناء الذاكرة الجمعية، فإن ما يتلقاه الطلّاب في المدارس الحكومية يترك آثاراً متضاربة، تبعاً للذاكرات الفرعية التي يحتفظ بها كل طالب. وللمرء تخيّل كيف سيكون رد فعل طالب في الحجاز أو الجنوب أو الشرقية يقرأ عن ماضي القتل في قريته، وهدم

البيوت، وتشريد النساء على يد أسلاف من يريد منه اليوم أن يبني ذاكرته كيما تولد هوية الدولة التي بنيت بعد قتل آبائه وأجداده، ومصادرة ممتلكاتهم، وسفك دماء شبابهم. فالذاكرة التي تنتمي الى الهوية، بحسب مصطلح جانين بونتي، هي بالدقّة العقدة غير قابلة للحل بالنسبة للدولة السعودية، ولأن هناك أزمة ذاكرة فلا بد أن تكون هناك أزمة هوية، وإلا كيف ستقنّع سكّان هذا البلد المتباينين إجتماعياً وسياسياً ومذهبياً بأن لهم ذاكرة جمعية واحدة وهي المسؤولة عن توليد الهوية المشتركة بالنسبة لهم. هذا الكلام يتداول قبل أن يدخل العنصر الجديد: السعوهابي كقوة تقسيمية أعادت تلك المكوّنات: المنطقة، القبيلة، المذهب، إلى زمن تشكّلها الأولي.

لاعلاقة للذاكرة بالوعي، كما يطمح المتورّطون في الماضي، فالذاكرة وإن كانت تبنى من خلال مستوى النشاط الذهني للمجتمعات، إلا أن الوعي بها يبقى مسؤولية الاجيال اللاحقة التي (تتذكّر)، ومن يراهن على العبث، أو لنختار مفردات ذات معان محايدة، تعديل الذاكرة سواء عن طريق إعادة شرحها وتفسير محتوياتها، فهي تبقى محاولات جارية على كل ما له علاقة بما (حدث)، أي كل ما قرّ في الذاكرة والوجدان والعقل، بكلمة أخرى يصبح كل مجال النشاط الذهني الانساني قابلاً للتعديل. ولكن ما لا نقدر على تعديله، أن الهوية تلحّ في إخبارنا بأن الذكريات وحدها المائدة التي تتغذى عليها، والمضادات الحيوية التي تعيشها وتحميها.

أزمة الهوية في السعودية نابعة من أزمة الذاكرة الجمعية. تعريف الذاكرة الجمعية بأنها مجموعة من الذكريات المشتركة بين

جماعة من الجماعات. وما هو مشترك بين من يقعون ضمن مجال تأثيرها نادر للغاية، ففي الذكرى الواحدة هناك ضحايا وهناك جلادون، وخاسرون وفائزون، ومنتصرون ومهزومون..فكيف يمكن لذاكرة جمعية أن تبنى على قاعدة الإحساس بالفخر والمجد وكل مافيه حروب وغزوات ودماء وانتهاكات لمناطق ومجتمعات. وإذا كان وعاء الذاكرة الجمعية لا يقبل الجمع بين مشاعر متضاربة، فإنه يوزّعها بحسب الموقف من محتوياتها. فبالنسبة للنجدي الوهابي المنتصر، فإن الذاكرة الجمعية بكل مافيها تشكّل مصدر فخر واعتزاز بالنسبة له، ما لم يكن ثمة من يشعر بالعار لأنه فخر مغموس في دماء الأبرياء في المناطق، وهذا يستوجب أدلة دامغة ومتكررة. أما بالنسبة للحجازي والجنوبي والشرقاوي، فإن لكل منهم ذاكرته الجمعية الخاصة به، بحسب ما جرى من حوادث في منطقته من وقائع دموية، وتصرّفات تعسفية، وهي دون ريب تشكّل ذاكرة مقلقة، مفزعة، مخزية، مهينة، وتسهم في بناء هويات من نوع آخر، مضاد للهوية المشتركة المفروضة من قبل المنتصر والقاهر. وهنا لفتة دقيقة تتعلق بالموقف من الذاكرة، وتتصل بالطبع ببنائها أيضاً. فكل ذاكرة لا تنشيء متحدّ مشاعر تصبح عقيمة، وتؤول الى صنع أزمة هوية.

جانب آخر، أن بناء الذاكرة يكون سهلاً بين التجمّعات أو المجتمعات التي يعرف أفرادها بعضهم بعضاً، أي تنعقد بينهم رابطة ما، الدم، الثقافة، اللغة، العقيدة، الجغرافيا، المصالح الاقتصادية، المناشط التجارية. في مثل هذه التشكيلات تتولد بطبيعة الحال ذكريات وتبنى الذاكرة الجمعية التي تصوغ هوية كل منها. ولكن ما إذا كان ثمة تباعد بفعل عوامل طبيعية أي قهرية أو قصدية، فلا يمكن

تشكّل ذاكرة مشتركة بينها، وإذا ما ارتبطت ببعض الذكريات فإنها تكون غير منظمة، وضعيفة. بينما بالنسبة للجماعات المغلقة كما في أفريقيا، وهي كما يصفها جويل كاندو، بأوساط الذاكرة، فإن الذاكرة الجميعة تكون منظمة وقوية.

في حالة السعودية، لا يمكن بأي حال الحديث عن مجتمع واحد، فنحن أمام حالة سكانية غير منظّمة حتى وإن جمعها إطار جيوبوليتيكي واحد. فهناك مجتمعات متعدّدة كانت موجودة قبل قيام الدولة، وجاءت سياسات التمييز بحسابات مختلفة مناطقية وقبلية ومذهبية، وعزّزت الواقع التعددي، حتى صار مصدر قوة في النظام، الذي يبقي على وحدته من خلال الإبقاء على إنقسام السكان. بإمكان المرء الوقوف على تعدد الذاكرة من خلال الوقوف على مصادر تغذيتها، ويظهر ذلك بوضوح من خلال جمع ثلاثة أفراد من مناطق متفرقة ولتكن الحجاز ونجد والمنطقة الشرقية. فكل واحد منهم يستدعي ذكريات ليست محفوظة في ذاكرة الآخر، ولا نتحدث فقط عن الذاكرة البعيدة، بل الذاكرة القريبة التي يفترض أن تشكّل نقطة بداية تشكّل الذاكرة الجمعية.

لنتصوّر أيضاً كيف يستدعي النجدي ذكرى بطولات أجداده، التي لا تخلو من عمليات نهب وغصب، ويعتبرها مجداً خالداً، فلا يرى هويته مفصولة عن الأمثال البطولية تلك، فيما يستدعي الحجازي أو الجنوبي أو الشرقاوي ذكريات من نوع آخر، لا تبعث سوى على الحزن، والغضب، وربما مشاعر الانتقام. والسؤال هنا هل يمكن الجمع بين هاتين الصورتين لناحية تشكيل متحد هوية؟ بالطبع كلا، بل

ما يجري هو عكس ذلك تماماً، أي أن تقوم كل جماعة بابتكار تاريخها الخاص، وتشكيل ذاكرة تنتمي إليها وحدها وتختلف عن، بل بما تكون رد فعل على، ذاكرة الجماعة المجاورة أو المتخاصمة معها، وهو ما يؤكّده ف. زونابن في كتابه (الذاكرة الطويلة، الزمن والتاريخ في القرية، أنظر الفصل الأخير: الذاكرات والهوية).

ولأنه لا يمكن لجماعة أن تعيش بلا هوية، وقبل ذلك بلا ذاكرة، فإن عملية بناء الذاكرة تبدو غاية في التعقيد بالنسبة لدولة بنيت بطريقة غير طبيعية وليس وفق إرادة جمعية، أو تعاقد إجتماعي. وهنا ننتقل الى المفصل الآخر في الذاكرة المولّدة للهوية، وهو جانب من محتوياتها. كل مظاهر المجد والإنشاد قد تتحول، أحياناً، إلى مجرد صور مخزية في النفاق، والدجل، وليست بالضرورة تعبيرات أمينة عن فخر بهوية ما، لا تزال غير واضحة في تعريفها كما في أطوار تشكّلها بالنسبة لمن يطالبون بها اليوم. بالنسبة لآل سعود، ليس مهما التعرّف على قوانين ولادة الاشياء وموتها، فما هو مهم هي العيش فيها والقبول بوجودها قصيراً كان أم طويلاً.

في مقالة بعنوان (مِن رَحِم الإقصاء هل يولد الانتماء؟!)[1] للكاتب عبد الله الجميلي، بدا أن العنوان قد وقع على نقطة جوهرية في موضوع الهوية. ولكن كانت خيبة الأمل واضحة من السطور الأولى، حيث كسي المقال برداء من الدعاية الساذجة، التي تقوم على تبرئة وتنزيه الذات وإدانة الآخر. فقد حمّل التربية الأسرية والمدرسية

(١) صحيفة (المدينة) في ٣١ مايو ٢٠٠٩.

والمجتمعية مسؤولية ترهّل الانتماء للوطن، وإهمال هذه الأطر الاجتماعية لمهمة تغذية هذا الجانب وسط الناشئة. ما يلفت الكاتب أيضاً إلى أنه استعرض ما دار في ندوة عن الانتماء الوطني، ركّز فيه على كل ما له علاقة بالوطن، الافتراضي بطبيعة الحال، فيما أهمل كل ما له صلة بالمواطن، وحقوق المواطنة، فسلّط الضوء على (التأصيل الشرعي لمفهوم الوطنية، والتأكيد على الحقوق الشرعية للوطن، وتوضيح الآثار السلبية المترتبة على الإخلال بالانتماء له). لغة لا تختلف كثيراً عن السلطوي المتستّر بشعارات نبيلة. فالكاتب يطوف في جولة موغلة في الصرامة الثقافية والوجدانية، كيما يخبر كل المؤسسات والعاملين فيها عن لائحة إرشادية لكيفية تحقّق الانتماء الوطني، ويخبر المعلّمين بأن رسالة التعليم هو (تحقيق الانتماء الوطني)، كذلك الأمر بالنسبة للمناهج الدراسية، والنشاط الطلابي. ولم يغفل الكاتب دور المناسبات العامة في المملكة السعودية في تحقيق الإنتماء الوطني، وكان حري به أن يستبدل عامةِ بخاصة يراد تعميمها، فاليوم الوطني هو ليس سوى يوم خاص باحتلال قوات ابن سعود وجيشه العقائدي الممثل في الاخوان لباقي المناطق.

ما تسبب في خيبة الأمل حقاً هو المعنى المقصود من كلمة (الاقصاء). فالكاتب لم يرد أن يزيد ويستدرك على الفكرة الابداعية بأن مشاعر الانتماء لوطن لا يمكن أن تتشكّل في وجدان جماعة تعاني الاقصاء والتهميش. ما عناه بالتحديد أن فكرة الانتماء مازلت غير قارّة في ثقافة المجتمع حتى تنتقل الى الوطن، فهناك تيارات فكرية ترى في الآخر خصماً لها، فتقصيه لمجرد إختلافها معه.

في مقالة للكاتبة أميرة كشغري بعنوان (سؤال الهوية والمواطنة)[1]، محاولة أخرى لمقاربة المسألة الشائكة في هذا البلد، وحول تضارب الانتماءات وصدام الهويات. ما لفتت إليه كشغري في مسألة الهوية، أن ثمة مفاضلة تجري أحياناً بين الانتماء للوطن إزاء الانتماء للأمة. حقيقة الأمر، أن هذه المفاضلة تعود الى جداليات الفكر السياسي الاسلامي منذ بداية القرن الماضي (العشرين)، حول الجامعة الوطنية والجامعة الاسلامية. ولكن لا بأس بإثارة نقاط جادة في هذا الصدد، ولا بد من تقرير حقيقة أننا هنا نتعامل مع فرضيات أكثر من كونها وقائع، فليس هناك (وطن) بالمعنى الحقيقي، وليس هناك كذلك (أمة) بالمعنى التاريخي والتيولوجي، وبالتالي فالحديث عن إنتماء يحوم في فضاء طوبيات متخيّلة. ومن المزعج حقاً أن يتم الحكم على هذه المثل التي لم تتحقق في حدها الأدنى في أي من الدول العربية والإسلامية، فلا هي أوطان ولا هي مشروع أمة.

إنا ما تعتبره كشغري تغليباً لحس على آخر، أي للأمة على الوطن، ليس أكثر من تغليب لطوبى على أخرى، وليس من المثال على الواقع، أو الاستاتكو، فالوطن كما الأمة كائنان غائبان حتى الآن. فليس ثمة شروط وطنية ولا أممية قد تحققت في هذا البلد، وإن مجرد الانغماس في جدل الهوية والانتماء لا يغني عن العودة الى نقاط البداية الأولى في تشكّل مشاعر الانتماء والهوية.

وحتى يكون هناك وطن، لا بد من مواطنة مكتملة الشروط،

---

(١) صحيفة (الوطن) في ١٠ سبتمبر ٢٠٠٩.

وكيما تكون متوفّرة، لابد أن يكون هذا الوطن حقاً عاماً مشتركاً، وفيه تشكّلت ذاكرة جميع أبناء هذا الوطن الافتراضي، والذي منه تولّدت هويتهم. وليس بهوية وطنية تلك التي تقوم فقط على مجرد الإطار الجيوسياسي القهري، واللغة المشتركة، والدين الواحد (مع لفت الانتباه الى كونه غير توحيدي فالتمظهرات المذهبية تغلب على الانتماء الديني العام). وسيحتدم بطبيعة الحال خلاف واسع حين يطلق زعم مفاده أن اختلاف المواطنين السعوديين في جوانب الهوية (لكنهم يتفقون ويشتركون في المواطنة). وهذا يفترض حضور الحقائق جميعاً في مثل هذه الدعوى، المرتبطة على الأقل بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

معضلة الذاكرة الجماعية

يمثل التاريخ المشترك في حياة أية أمة أحد أبرز عوامل وحدتها بوصفه الذاكرة الجماعية التي تحفل بكل صور الفخر والإعتزاز، ولذلك ينظر علماء الاثنيات وعلم الاجتماع السياسي الى التاريخ المشترك باعتباره مكوّناً حيوياً في بناء دولة ـ الأمة إلى جانب مكوّنات أخرى متواشجة مع التاريخ المشترك، مثل اللغة والتراث الثقافي والعادات الاجتماعية، والفولوكلور الشعبي، والرأسمال الفني والأدبي والمناشط الاقتصادية..

بالنسبة للأمم التاريخية ليست هناك مشكلة تعترض طريقها في بناء دولتها الوطنية أو القومية، لأن جذور تشكّلها كفيلة بإنتاج الذاكرة الجماعية لدى أفرادها طيلة تاريخها الطويل، تنبىء عنه عادات وتقاليد وثقافة وفولكلور وتراث تاريخي وفني وأدبي وسياسي.

ولأنه تاريخ مشترك، فإنه مصدر فخر لكل الجماعات فإذا ما رجعت إليه فإنما ترجع إلى حق عام يتقاسمه أفرادها وملك مشترك لا يخصّ فئة دون سواها، لا تؤثر فيه حلقات في التاريخ إرتبطت بنشاط فئة ما في هذه الأمة، بل إن سمو الذاكرة وسعتها تجعل كل الحلقات قابلة للإلتحام بالمجرى العام لحركة تاريخ هذه الأمة.

على الخلاف من ذلك، فإن الأمم التي نشأت بصورة قهرية، أي على أساس سيطرة فئة على باقي الفئات وفرضت عليها بالقوة الغاشمة الإمتثال لكل شروط القوة والقهر، فهذه الأمم تعيش هاجساً مستديماً حول وحدتها، ببساطة لغياب عناصر جديرة تبقي على تماسكها، لأنها وحدة غير قائمة على الإقتناع الحر. بكلمات أخرى، أن عوامل توحيدها غير مستمدة من مشتركات الجماعات المنضوية في هذه الأمم، الأمر الذي يجعل التفكك خطراً مرافقاً لمسيرة هذه الأمم، الى حد أن انهيار النظام القهري الحاكم عليها يتبعه تفكك الأمة نفسها، فتعود الى الأشكال الأولى التي استقرت عليها قبل الانضواء القهري في وحدة غير نابعة من إرادة جماعية.

تمثّل الدولة السعودية من أبرز النماذج في تاريخ الأمم العاصرة التي تواجه معضلة تاريخية خطيرة، كونها تفتقر الى عوامل التوحيد السياسي والاجتماعي والثقافي المؤسس على المشتركات، ويبقى عامل القوة وحده الضابط والماسك لبنية التوحيد السياسي.

ويمثّل وعي الجماعات بذاتها وبحقوقها ومصالحها مصدر تهديد دائم لوحدة الدولة السعودية، لاستحالة الانسجام بين الوعي والقوة. وقد ابتكر الاسرائيليون مصطلح (كي الوعي) في إشارة الى

اللجوء الى المزيد من القوة من أجل مواجهة الاخطار الذي ينطوي عليها الوعي في مواجهة وحدة الكيان.

وشأن الكيان الإسرائيلي، فإن الكيان السعودي هو الآخر نشأ على قاعدة القوة الغاشمة التي وحدها تضمن استمرار النظام وسطوته. كل المحاولات الأخرى لصنع مكوّنات عاضدة للقوة باءت بالفشل، حتى تلك التي كان يعتقد آل سعود بأن السكّان سيستجيبون لها بملء إرادتهم وتبيّن لاحقاً بأن القوة وحدها التي صمدت في وجه الاضطرابات التي تواجه دولة آل سعود. لا شك أن فجور الأمراء في السطو على كل ما تصل إليه أيديهم من ممتلكات الناس وأرزاقهم ساهم بشكل أساسي في تبديد أي فرص لإقناع السكّان الأصليين بأنهم قادرون على ضبط الأمن وحماية الممتلكات العامة من العدوان الداخلي أو الخارجي. فسياسات الدولة تلعب دوراً أساسياً في تشكيل مواقف الناس منها.

ما سبق يضيء على أحد من أخطر المفاصل في علاقة الدولة السعودية مع غالبية السكّان في الجزيرة العربية الخاضعة تحت سلطة آل سعود بالقوة، وهو التاريخ. فبعد مرور نحو قرن على بدء احتلال المناطق في الجزيرة العربية (١٩٠٢ الرياض، ١٩١٢ الاحساء والقطيف، ١٩٢٤ ـ ١٩٢٦ الحجاز) فإن التاريخ الذي يكتبه المنتصرون أخفق في تشكيل ذاكرة جماعية لدى السكان المنضوين تحت المملكة السعودية. بكلمة أخرى، إنه تاريخ مأزوم، ويستحيل أن يشكّل مادة فخر وعزّة لغالبية السكان، فهو تاريخ الغزوات والسلب والمجازر الجماعية ومصادرة الأملاك وهدم البيوت، وسفك

الدماء وتشريد الأهالي من بيوتهم..هل يمكن لتاريخ كهذا أن يكون مصدر فخر وكرامة؟

حاول آل سعود أن يكتبوا تاريخاً لهذا البلد منفصلاً عن التاريخ المشترك لجميع السكّان، ولكنهم واجهوا مشكلة بأن التاريخ المشترك هو تاريخ الاسلام، ما يجعل الحجاز أكبر المستفيدين منه، وحاولوا ربط أنفسهم بمسيرة الرسالة الأولى فوضعوا تصويرات لحركة مؤسس المذهب الوهابي بأنها إحياء رسولي يستعيد ذاكرة الدعوة النبوية في مكة والمدينة، فكانت تصويرات مستهجنة لم يقبلها حتى النجديين أنفسهم الذين تشرّبوا وهماً وهابياً يقول بأن الوهابية حركة نشأت لمحاربة الغلو والبدع، فجاءت تلك التصويرات بما لا يخطر على بال أشد الغلاة عتواً واستكباراً.

ولأن لابد لأي أمة من تاريخ، كان آل سعود أمام خيارات صعبة في صنع الذاكرة الجماعية للسكان:

ـ محو الذاكرة الدموية من تاريخهم عبر إعادة كتابة تاريخ الجزيرة العربية ما يجعلهم منسجماً مع شروط تكوين الدولة ـ الوطنية. ولكن المشكلة التي واجهوها أن عملية كهذه تتطلب محواً شاملاً لكل التاريخ السعودي الذي ما إن تزال منه قصص الحروب والغزوات (أو الفتوحات حسب توصيف آل سعود وعلماء الوهابية قديماً وحديثاً) لا يبقى منه شيء يستحق الذكر. فلم يعرف في ذلك التاريخ سوى ما كان الدم الحرام شاخصاً عليه ودليلاً إليه، ومازالت ذاكرة الأجداد في المناطق التي تعرّضت لغزوات جيوش ابن سعود والوهابية حيّة وترشد الى الأماكن التي اقترفوا فيها أبشع الجرائم بحق الإنسانية.

ـ فبركة تاريخ جديد للدولة، أي صنع ذاكرة جماعية تقوم على استيلاد مشتركات صالحة لتشكيل وعي جماعي بالأمة المتخيّلة. وقد لحظنا في العقد الأخير كيف أن الافراط في الحديث عن (الوطنيات) تحوّلت الى مثار سخرية لدى كثير من السكّان وخصوصاً النخب الفكرية والسياسية خارج نجد والتي تعي بصورة قاطعة أن تدجيج الوعي العام بخطاب وطني مفتعل لا يمكنه تصنيع ذاكرة جماعية، ولا يمكن لها أن تنبني على مجرد أساطير غير متقنة صمّمها بعض الاعلاميين الذين يتلقون تعليماتهم من وزارة الداخلية أو من جهات غير متخصّصة في صنع الذاكرة الجماعية.

في ظل الغمامة الإعلامية التي صنعها بعض المحسوبين على النظام السعودي، يبدو هناك من يعتقد بأن تشبيع الحاضر بصور مفبركة عن الملك عبد الله، على سبيل المثال، وإظهاره في هيئة الرمز الوطني الفريد في التاريخ السعودي من شأنه أن يخفف من وطأة التاريخ المأزوم للدولة السعودية، أو لربما هناك من يرى بأن مراكمة الصورة القريبة عن ملوك آل سعود يمكن لها أن تعطّل مفاعيل الصور البعيدة.

لا يبدو أن الذين يشتغلون على مثل هذه الرهانات قد قرأوا تاريخ الدولة، كنظرية حديثة، ولا شروط تكوين الأمم، فضلاً عن الوظائف الأساسية التي يمكن أن تضطلع بها الذاكرة الجماعية في تشكيل وعي دولة ـ الأمة لا باعتباره قراراً فردياً ولا نشاطاً فئوياً حصرياً بل هو تفاعل تاريخي وثقافي وتراثي بين قطاع كبير من الأفراد نعرف من خلال اندراجهم في كينونة جماعية بأنهم باتوا أمة قبل أن تنتج هذه الأمة دولتها على أساس التعاقد الجماعي والارادة المشتركة.

نجزم بأن الغالبية العظمى من سكان المملكة تمقت الانتساب الى تاريخ آل سعود، وهناك من ينظر اليه بازدراء شديد، فيما يعتبره آخرون مصدر تحريض على الثأر والانتقام لما اقترفه قطعان آل سعود من جرائم وحشية تفتقد الى كل قيمة إنسانية ودينية وحضارية. ولا يمكن لذاكرة جماعية أن تتشكل من جماجم الضحايا ودماء الأبرياء الآمنين الذين داهمتهم قوات ابن سعود دون وجه حق، والأنكى ان ترتكب الجرائم تحت عناوين دينية، فتصبح تلك الجرائم فتوحات ويصبح الغزاة جيش المسلمين فيما يتحوّل الضحايا الى كفار، وهي عناوين مازالت ثابتة في ادبيات الايديولوجية الدينية للدولة.

اللافت ان ليس هناك من هو مكترث لصنع الذاكرة الجماعية باستثناء ال سعود الذين يشعرون بأزمة الكيان الذي نشأ دون مقومات دولة وأمة. بالنسبة للمكونات السكانية الأخرى فإن ثمة ذاكرة تاريخية خاصة لكل منها ترجع اليها وتشكل موئلا لوحدتها وروحها الجماعية. أزمة الكيان تشكل الدافع الرئيسي لدى آل سعود والفئات المنتفعة من وجود كيانهم لناحية حل مشكلة التاريخ المأزوم الذي يطالب اليوم الأمير خالد الفيصل بإعادة كتابته، فهو يدرك من خلال جولاته في جامعات الغربية، شأن اخوته مثل تركي الفيصل وسعود الفيصل الذين ينزعون نحو تجاوز التاريخ الدموي للعائلة المالكة وتسويق نموذج مختلف عن تاريخ آخر غمرته الحروب الدموية. تاريخ كما يريده الامير خالد يتجاوز السر المباشر لحوادث الغارات والغزوات وينأى عن الطابع الايديولوجي للتاريخ كالذي كتبه ابن غنام وابن بشر ومؤرخي آل سعود الذين كانوا يفتتحون أبواب سيرة الحروب السعودية بعبارة (وغزا جيش المسلمين..) وكأنهم يخبرون

عن حروب المسلمين مع كفار قريش..هذا هو التاريخ الذي يعاد انتاجه وتعميمه من كبار الأمراء يملؤهم الفخر والزهو بأنهم حكموا هذه البلد بـ (السيف وحسب قول مشهور لحاكم الرياض الأمير سلمان بن عبد العزيز (أن السيف لا يزال بأيدينا)، فهل يمكن بالسيف أيضاً أن يصنعوا ذاكرة جماعية؟

ولأن التاريخ السعودي يحيك ذاكرة أزمة، فإن الدعوة الى إعادة كتابته وفق منظور مختلف ليس بمهمة سهلة، خصوصاً وأن هذا التاريخ جرى تعميمه في الكتاب المدرسي والخطاب الرسمي ولغة التداول اليومية وحتى في التجاذبات السياسية ما يجعله مادة خصامية، وليس ملتقى أشكال الوعي التاريخي الخاص بالجماعات المنضوية في الدولة القائمة.

في محاضرة لخالد الفيصل في جامعة الملك عبد العزيز في ١٩ مارس ٢٠٠٩ قال (يتوجب كتابة التاريخ بوصفه مادة غير جامدة، تستوعب الاقتصاد والفكر والثقافة والمسببات، الأمر الذي يفضي إلى فهم أشمل للإنجازات التي تحققت للإنسان السعودي وقيادته منذ نشأة الدولة السعودية). يبدو انه يستحضر عمق أزمة الكتابة التاريخية للدولة السعودية، في محاولة للبحث عن مخرج آمن ينصرف بعيداً عمّا تسبّبه السيرة الدموية في التجارب السعودية في أطوارها الثلاث.

كل العلوم التي يقترح شاكر النابلسي في مقالته بعنوان (أسباب دعوة الفيصل الى إعادة كتابة التاريخ السعودي)[١] تشغيلها لناحية

(١) جريدة (الوطن) في ٤ إبريل ٢٠٠٩.

اعادة كتابة التاريخ السعودي لا معنى لها لأن الأزمة ليست منحبسة في نهج كتابة التاريخ السعودي بل في هذا التاريخ الذي مهما جرى تزيينه (لجهة تسويقه) بأي علم يبقى السؤال: كيف ينظر صانعوه إليه؟، والأهم كيف ينظر ضحاياه إليه؟ فهل مجرد الإنتقال من الطابع السردي للتاريخ السعودي الى الطابع العلمي للتاريخ، من خلال توظيف طائفة من العلوم الحديثة والاثنولوجية والايثولوجية والانثرولوجية وحتى الابستمولوجية كفيل بأن ينزع عن هذا التاريخ لون الدم الذي صبغه طيلة سنوات تكوين الدولة السعودية. فهل إعادة كتابة أو تفسير التاريخ يؤول الى تغييره، خصوصاً وأن من عاشوا ويلاته ليسوا على استعداد لقبول تفسير جديد للدماء التي سفكت من أجساد آبائهم وأجدادهم، وبات خلف أولئك القتلة من السلف يذكّرون ضحاياهم ما فعلوا بهم في تلك المعارك التي أصبحت جزءاً من سيرة مدرسية يراد تلقينها الى أبناء وأحفاد الضحايا الأوائل.

صحيح أن للباحث في التاريخ السعودي اللجوء الى ما يشاء من العلوم لفهمه، ولكن ليس ذلك على سبيل تصنيع ذاكرة جماعية للسكان. في هذا البلد، كل شيء منقسم على ذاته، وليس فيه مشترك واحد، وحتى الذاكرة التاريخية ليست قابلة للتوحّد، تماما كما هو الوطن غير قابل للولادة في دولة لا تعيش وحدتها الا على انقسام المجتمع.

صدام الهويّات

لم يكن التجاذب الداخلي الذي شهدته البلاد على مدار سنوات طويلة منحبساً في شكل ثقافي أو سياسي ضيق، بل يضمر

ماهو أعمق، في ظل بحث طويل عاشته الجماعات عن هوية نهائية، وفي رد فعل على عجز الدولة عن توفير شروط وحدة وطنية قادرة على توليد هوية كليّة تخفف من وتيرة تصاعد الهويّات الفرعية التي تفجّرت بمديات متسارعة ومتزامنة ما ينبىء عن تمردّات هادئة على الدولة.

ما ذكرته الكاتبة السعودية هدى الصالح عن وجود ما لا يقل عن عشر هويات دينية بين سكان السعودية، ليس سوى إطلالة فوقية على السطح الإجتماعي والثقافي في البلاد، فثمة أزمة عميقة تشهدها الدولة تعكسها جنوحات متوالية نحو (التشكّل الجماعي) تنزع بالأفراد في سياق البحث عن هوية تنطوي على تعبيرات ثقافية وإجتماعية وسياسية متطابقة مع ميولهم وحاجاتهم. فلا الدولة نجحت في صنع هوية وطنية جامعة، لإصرارها على فرض مكوّنات هوية مستمدة من تاريخ وثقافة وتقاليد النظام السياسي غير الحائز على مقبولية عمومية، ولا الدين، بالتفسير الوهابي، نجح في تشكيل هوية دينية جامعة، لإصراره على محو البنى العقدية السائدة، وإكراه بقية الجماعات الدينية على الإنضواء في المذهب الغالب على خلفية أن كل من ليس على دين المذهب الرسمي فليس بمسلم.

بالنسبة للقبيلة، كمكّون إجتماعي رئيسي في الجزيرة العربية لم يكن قيام الدولة القطرية سوى أداة وأد وليس استيعاب، ما أشعرها بالتهديد خصوصاً وأن الدولة القطرية لم تؤسس على قاعدة وطنية إستيعابية، وإنما قبلية إقصائية، فجاء رد الفعل من سنخ سلوك مؤسس الدولة، وبالنسبة للإقليم، لم يكن قيام الدولة سوى محواً

لتراث، وتاريخ، ومنظومة القيم، والنظم الإدارية والإجتماعية والقضائية السائدة فيها، وليس دمجها في بنية الدولة الجديدة، ولا صوناً لميراثها الحضاري والتاريخي، وإنما كانت نزعة تسلّطية لمنطقة على أخرى إعتمدت القتل، والقهر السياسي، والإكراه الثقافي والعقدي وسيلة للإلحاق، فجاء رد الفعل مقابلاً للفعل التسلطي للدولة، فجاءت هويتها منسوجة من تراب الإقليم، وطقوس أهله، وقيمه الإجتماعية، وسوابقه القضائية والتنظيمية والإدارية. وبالنسبة للمذاهب وكذا بقية المعتنقات الفكرية المتنوعة، لم تؤسِّس الدولة منذ ولادتها لمبدأ التسامح الديني، والإقرار بحق كل مذهب في التعبير عن نفسه بحرية تامة دون إضمار كراهية للخطوط العقدية الأخرى، وإنما جاءت بمبدأ (تكفير) الآخر غير الوهابي، تسويغاً لإعلان الجهاد ضده، وتجريداً لجيوش الفتح التي دخلت إلى المناطق وسيطرت عليها عن طريق إسالة الدماء، ومصادرة الممتلكات، وإجبار الأهالي على الامتثال للعقيدة الغالبة.

صرامة الموقف السياسي والديني لم يحبط فرصة نشوء هوية كليّة فحسب، بل خلق ردود فعل مضادة دفعت نحو إعادة بعث الهويّات التقليدية، كما شجّعت جماعات أخرى وكرد فعل على الصرامة السياسية والدينية الرسمية على تصنيع هويات خاصة بها.

لم تنجح محاولات وأد الهويات الفرعية، كما أخفقت الدولة والمؤسسة الدينية في تعميم هوية كليّة، بل أن التطورات اللاحقة أثبتت إستحالة تصنيع هوية عامة في ظل الإنفتاح الثقافي العولمي، والتحوّلات الإجتماعية والفكرية والسياسية التي عصفت بأسس

المنظومات الثقافية والحضارية في العالم. ولذلك، فإن من العسف الفكري إدّعاء جماعة ما حق تمثيل باقي الجماعات أو تنصيب نفسها ناطقة بإسمها. في الواقع، أن تمسّك الجماعة الغالبة، سياسية كانت أم أيديولوجية، برؤية صارمة إزاء الآخر، ونبذها حق الشراكة السياسية والدينية، وإنكارها لمبدأ التعايش بين الجماعات الدينية والسياسية يجعل من فرصة الحوار ضئيلة للغاية، إذ لا يمكن لحوار وصولاً إلى توافق على ثقافة وطنية مصنّعة لهوية كلية أن يعقد فضلاً عن أن يحقق نتائج مثمرة دون الإقرار المبدئي بحرية المعتقد، وحق الآخر في التعبير عن معتنقاته الأيديولوجية.هذا المشهد العام تواصل في سلوك الدولة والجماعات المشتقة منها، ما جعلها تضيق بوجود (آخر) يختلف معها أو عنها. ولكن ما هو غير مرئي، أن حفراً عميقاً كان التحديث يقوم به ناسفاً البنى التقليدية ليرسي أسس منظومات قيمية وبيروقراطية جديدة، أسفرت عن انهمار تيارات فكرية وسياسية مناهضة للقائم والموروث، ليقسم المجتمع على أساس ميول أفراده ماضوية وحداثية وهجينة.

إخفاق الدولة في توليد هوية وطنية في بعديها الثقافي والجيوسياسي كان يتم على وقع تبدّلات عميقة في نظام القيم المنتجة عبر تحوّلات إقتصادية وإجتماعية جرت في ظل حركة التحديث التي شهدتها البلاد على مدارعقود، الأمر الذي نبّه إحساساً ما لدى قطاع كبير من الأفراد بالحاجة إلى هوية ثقافية جديدة، فيما كانت مجاميع أخرى ترتد بعنف نحو تحصيناتها الثقافية التقليدية في سياق إحياء هوياتها كتعبير عن رفض الإنثيال وراء موجات التحديث، ورغبة في توفير مصادر حمائية تحول دون

ذوبانها في تيار التحديث الذي أطلقته الدولة ترسيخاً لوجودها السياسي.

الإحساس بالأزمة التي عاشها الأفراد بفعل البعثرة العنيفة التي شهدها نظام القيم الفردية والجماعية كان قادحاً لإحساس الأفراد والجماعات بالرغبة في البحث عن هوية بديلة أو عودة إلى هوية خاملة تكفل الإحساس بالفردانية والإنسجام والتآلف وكذلك الإستمرار والإستقرار على المستويين النفسي والإجتماعي. وليس الإحساس بـ (الأزمة) سوى تعبيراً عن منزع شديد نحو البحث عن (دور) يلعبه الفرد يترجم عبره هويته الثقافية وإحساسه بالكيانية الفردية والذي يأخذ أشكالاً ثقافية، وإجتماعية، وسياسية.

لا تعبِّر الكتابات الثقافة والصحافية بالضرورة عن هويّات أصحابها، فقد يضمر هؤلاء هويّات أخرى بسبب المحافظة الإجتماعية، والمصالح الخاصة، أو الخوف من البطش الذي تسببه قوانين النشر الصارمة، فقد يمجّد بعض الكتاب سياسات معينة لدى الدولة أو رؤية دينية أو أيديولوجية محددة ولكن ليس على سبيل تطابقها مع القناعات الثقافية أو الأيديولوجية لديهم، فصراع الهويّات يتم خارج الفضاء المتاح إجتماعياً، أو ثقافياً، أو سياسياً. ويمكن للمرء أن يرقب بزوغ الهويات الفرعية في ظل إنحسار هيبة الدولة بوصفها مصنّعة إفتراضية لهوية عليا ـ وطنية.

قد يمرّ الأفراد بمرحلة تحقيق تتسم بالتقلّب في رحلة الكشف عن هوية نهائية، قبل بلوغ نقطة حسم خيارات الهوية، وليس مستغرباً أن تجد بعض الأفراد المنضوين في الجماعات الدينية المتطرّفة قد

عاشوا قسطاً من حياتهم فوضى أخلاقية تتسم بخروقات دينية وتهتكات إجتماعية مثل استعمال المخدرات، والإعتداءات الجنسية، وسرقة البيوت والمحال التجارية والسيارات، قبل استيعابهم في مجاميع دينية جهادية يرون فيها قناة خلاصية من اقترافات ماضية وفّرت لهم (ضربة حظ) أو (تصفية شاملة) لذنوبهم عبر خيار العمليات الانتحارية (أو الإستشهادية كما يسمونها). في بعد الهوية، يمثّل هذا التحول الدراماتيكي منبّهاً بالنسبة للأفراد الذين يعيشون أزمة إكتشاف الذات، وهي أزمة لا يعيشها، بالضرورة، كل الأفراد، فهناك من ارتضى العيش ضمن هوية موروثة، أو أن بعضاً آخر لا يعتني كثيراً بهويته، لغياب أزمة الدور أو الرؤية الشاملة للحياة.

أولئك الذين شعروا بأن هوياتهم قد طمست بفعل تيار الحداثة المعولمة ينفرون مثنى وفرادى على نحو عاجل إلى المحاضن التقليدية للهويات الإجتماعية أو الأيديولوجية التي يرون فيها ملاذات آمنة تقيهم خطر الإضمحلال الإجتماعي أو الفناء الأيديولوجي. كل ذلك تم في ظل جنوح الدولة نحو تعزيز هوية تقليدية لا تتوافق مع سيرورتها نحو الإنغماس في (الأمركة) وليس العولمة بمتوالياتها الليبرالية والديمقراطية.

تولّدت القطيعة بين الدولة والأجيال الجديدة المنبعثة من تيار التحديث على مستوى الهوية، فأجهضت فرصة الحوار ليس بين الدولة وتلك الأجيال فحسب، بل وبين الأخيرة والمجتمع التقليدي المتمثل في رجال الدين والرموز الإجتماعية القبلية، وكذلك المؤسسات الثقافية التقليدية بما هي منتجاً لنظام قيمي وثقافي

موصول بمركزية صارمة إجتماعية وسياسية. خطورة القطيعة تكمن في تلاشي اللغة الحوارية، وهذا عائد في جزء جوهري منه إلى غياب شبه تام لتقاليد حوارية يمكن الركون إليها، وافتقار الجيل القديم إلى مرونة ذهنية ونفسية تسمح بإطلاق مشروع حواري يتوقف نجاحه على انعتاق هذا الجيل من الإحساس المتضخم بالصوابية المطلقة، إذ لا طائل من حوار يكون فيه طرف مسكوناً بوهم تجريم الآخر وتنزيه الذات.

القطيعة الثقافية بين الأجيال الحديثة التي تلقّت تعليمها في مدارس وجامعات تعتمد مناهج عصرية علمية وأدبية، وبين الأجيال السلفية التي مازالت متمسّكة بمناهج دينية تقليدية ماضوية، وهي قطيعة تزداد اتساعاً وخطورة وربما تؤدي في مرحلة لاحقة إلى مصادمة شرسة، خلقت إطارات تشكّل جماعي تشبع رغبة الأفراد في الإنتماء.

الهويّات النائمة

المشهد الثقافي والإجتماعي والديني في المملكة مرّ خلال العقود الثلاثة الأخيرة بتحوّلات جوهرية، يمكن أن نصفها برحلة إعادة إكتشاف الذات أو تحقيقها، وبات الأمر بالغ الوضوح في انفجار الهويات على وقع تقهقر رمزية الدولة ووهنها، حيث لحظنا إعادة انبعاث تشكيلات أيديولوجية وسياسية كانت فيما مضى خاملة، لم يكن يدلُّ عليها سوى قلة نادرة من الحضورات الثقافية البليدة، أو اللقاءات الودّية الرامزة إلى الحنين للماضي.

شأن القومية العربية، فإن الأصولية الاسلامية، على سبيل

المثال، صدرت عن رد فعل على الإحساس بالتغوّل الحضاري الغربي الذي أوجد، وخصوصاً بعد إنهيار الاتحاد السوفييتي في نهاية الثمانينات من القرن الماضي، خصماً حضارياً متمثلاً في الإسلام، مفضياً إلى انعباث غير مسبوق لأشكال متعددة من الإسلام الحركي السياسي في ممانعة مفتوحة على طول خطوط المجابهة مع الغرب: ثقافياً، وسياسياً، وإقتصادياً، وأمنياً. لم تكن الحركية الإسلامية بتنويعاتها سوى تظهيراً جماعياً لهوية مهدَّدة، ما أسبغ عليها أهمية إستثنائية وإضافية.

حين بدأ الحوار الوطني يعقد أولى جلساته في يونيو ٢٠٠٣، كان تمثيل الهويات الأيديولوجية والسياسية ملحوظاً في تشكيلة المشاركين في الحوار، بما يرمز إلى اعتراف ضمني بالتنوع والتباين، وتم ترسيخ الإعتراف في اللقاءات الحوارية اللاحقة.

وكنتيجة، لم يوفّر الحوار الوطني على مدى اللقاءات المتعاقبة أرضية مصالحة بين الجماعات الثقافية والسياسية، فضلاً عن خلق مناخ متسامح يستوعب القواعد الشعبية، وقد انعكس ذلك لاحقاً وحالياً من خلال تصعيد الخطابات الأيديولوجية التي إتَّسمت بالإقصائية والتحريضية، كما جرى في الإشتباكات التي حصلت على مسرح اليمامة بجامعة الرياض، واشتباكات معارض الكتاب، واغلاق المنتديات الثقافية (وكلها حوادث جرت في العام ٢٠٠٧)، وأكمل تصعيد الخطاب الطائفي مهمة الإستقطاب والقطيعة التي كادت أن تخرج عن نطاق السيطرة في ظل إضطرابات أمنية وسياسية محلية وإقليمية.

ما يغفل عنه مسؤولو الدولة، أن إخماد بؤر العنف وتفكيك جماعات التطرف ليسا ممكناً لسببين: أن المضخّات الفكرية مازالت تزوّد الساحة المحلية بجرعات هائلة من التعاليم العقدية المتشددة الممهدة لظهور تشكيلات تنظيمية عنفية. والآخر: أن سياسات الدولة قاصرة عن تخليق إطار ثقافي وحضاري مرن يسمح باستيعاب التنوع الداخلي ويحقق حاجات الأفراد والجماعات.

الجهود اللاحقة التي حاولت إمتصاص الإحتقانات الثقافية والعقدية عبر دعوة الجميع لإعتناق مبدأ الحوار والتسامح كانت تهدف إلى تفادي فوضى عارمة كانت ستشهدها البلاد في ظل انفراط عقد الدولة الذي بات التطرف ينقص من أطرافه، ولم يكن ذلك يضع حداً لتوهّج الهويات الفرعية التي عمّقت سياسات الدولة وجوداتها الإجتماعية وتمظهراتها الثقافية والاعلامية.

بركان الهويات الفرّعية

لماذا يكتسب موضوع الإنتماء الإثنولوجي والمذهبي والمناطقي أهمية دون غيره في بلد يتبنى أيديولوجية دينية يفترض أن تكون جامعة، ويتلبّس، ظاهراً، زيّاً وطنياً يستوعب ويعلو على الإنتماءات الفرعية؟ مقالة واحدة عن الانتماء كفيلة بجذب طيف عريض من القراء، وبجلب مئات التعليقات، وكأن الموضوع يفتح جرحاً بل جراح التجارب المرّة على مستوى العلاقات الاجتماعية والمواقف الأيديولوجية المتبادلة، والأخطر على مستوى تجارب القهر السياسي الذي عانته الجماعات على قاعدة الانتماء.

انبعاث الهويات الفرعية هو في أحد تمظهراته، تعبير عن فشل نموذج الدولة في هذه البقعة، وفي الوقت نفسه دليل على أن قمع الهويات التقليدية/ الفرعية لناحية إحلال هوية فرعية أخرى بديلة لن يؤول الى تقويضها، وإن نجح في فترات ما في إخماد فورانها أو تأجيل ظهورها التام والمليء.

كل الخبايا المدسوسة في اللاوعي الفردي والجماعي تندلع من فوهة جدل الهوية والإنتماء، في سياق تعبيرات مضطردة عن أزمة الدولة، الكيان الجيوسياسي السعودي الذي، رغم كل مزاعمه الوطنية، بقي أسير نزوعاته الخاصة، التقليدية، الفرعية..أي ماقبل الدولة.

ليس (عدم تكافؤ النسب) سوى النتوء النافر من أزمة عميقة الجذور، ترتدي حللاً ثقافية حيناً، وإحتماعية حيناً آخر، وقانونية أحياناً كثيرة، وتعكس في نهاية المطاف أزمة الدولة السعودية.

تميط جداليات الهوية الستار تدريجاً عن أزمة الدولة، وتنبىء بسوء طالع يقترب من لحظة الإنفجار، لا يؤجّل وقوعه سوى الظروف الخارجية أو التدابير الطارئة التي لا تقترب من صميمه بحال.

الصدمة التي عبّرت عنها الكاتبة أمل زاهد في مقالتها بعنوان (ليست من بنات الحمايل بل هي من طروش البحر!)[1] ليست سوى انتباهة متأخرة على واقع قاربه كثير من الباحثين والضحايا على

(١) صحيفة الوطن، ٢٨ فبراير ٢٠١٠.

السواء. ورغم أن زاهد تذكّر قارءها بأنها ليست الصدمة الأولى التي تحدثها (تعليقات تنضح عصبية وعنصرية بغيضة) فقد زاد عليها ما قرأت (العجب العجاب) من تعليقات عصبية عقب نشر الصحيفة خبر لم شمل فاطمة العزاز بزوجها منصور التيماني، الذي حظي بقدر كبير من التداول الشعبي العام على صفحات الجرائد ومواقع الإنترنت فضلاً عن المجالس العامة. تقول زاهد (والكارثة أن هذه التعليقات لا تغرد خارج السرب معبرة عن رأي كاتبيها فقط، ولكنها تعبر عن ذهنية عامة تعشعش فيها العصبية، ولم يتمكن حتى الدين من اجتثاثها من مكامنها السحيقة في العقل الجمعي!)، لتخلص الى نتيجة (فنحن بلا جدل مجتمع يقتات على العصبيات بأنواعها وأشكالها المختلفة (قبلية، طائفية، مناطقية، عرقية، عائلية).. بينما يتوارى الدين بشرعه ومبادئه، والمواطنة بقيمها، والدولة المدنية بأنظمتها.. لتصبح العصبية هي الدين والوطن والولاء والانتماء!).

لا يكف المشهد العام اليومي عن تقديم فيض من الأمثلة على رسوخ الهويات الفرعية، ولم يكن الشيخ محمد النجيمي في لحظة لاوعي حين قدّم نفسه في حفلة المحاجّة مع الإعلامية الكويتية عائشة الرشيد على قناة (سكوب) الكويتية بكونه من (أبناء الحمايل)، فقد أفشى ما يمكن وصفه بـ (الهوية المركزية) التي تعلو حين توضع باقي الهويات على المحك..فحين تتحلل باقي الروابط لا تبقى سوى (الحمولة) الحاضنة، والمأوى، والملاذ الأخير.

وستبقى موضوعة الإنتماء حاضرة على الدوام طالما أن مقاربات جادة لم تبدأ بعد، حيث تتكثّف الأحاديث حول نقطة الولاء بوصفها شأناً سياسياً بدرجة أساسية مفصولاً عن أبعاده الثقافية

والاقتصادية والاجتماعية. جدير بالذكر هنا، أن البعد السياسي ليس مخفّضاً في الهوية خصوصاً في النموذج السعودي، كون الهوية استغرفت المجال الحيوي للدولة، الى حد نبذ الأبعاد الأخرى، لأن ثمة من أراد تخفيضها أو بالأحرى محوها لحساب تطهير الجانب السياسي للهوية.

وطنيّات هالكة

قد تكون جريدة (الوطن)، بين باقي الصحف السعودية، الأكثر اشتغالاً على موضوعة الوطنية ومتعلّقاتها (الهوية الوطنية، الوحدة الوطنية، الإنتماء..الولاء، الخ)، ولربما كان من بين أغراض صدورها تعميم ثقافة وطنية من هذا القبيل. رزمة مقالات نشرتها الجريدة على مدى سنوات حول الوطنية ومشتقاتها، في مسعى، كما يبدو لإرساء أسس وعي وطني عام. وفيما بدا أن مناقشة هذا الموضوع ستبقى مفتوحة، طالما لم تترجم نفسها على الأرض في هيئة رؤى ومسالك عامة، فإن السؤال الأولي ـ أو إن شئت المدخل الشرطي لمقاربة الموضوع ـ هو بحسب لغة الفقهاء تحرير محل النزاع، فغالباً ما يتم طرح موضوع الوطنية ومتوالياتها من خلال تمثّلاتها الخارجية أو المتصوّرة أو المطلوبة، الأمر الذي يقفل باب الجدل من اللحظة الأولى التي يبدأ فيها تعريف أصل المطلب.

سنحاول هنا تقديم قراءة بانورامية لما نشرته (الوطن) من بعض مقالات تندرج في سياق الوطنية ومواردها، بهدف تشخيص جذر المشكلة قبل العودة الى نقطة بداية حقيقية ومنطقية لمقاربة هذا الموضوع.

في مقالة يحي الأمير بعنوان (الأمة السعودية..وخصوم الوحدة الوطنية)[١] ما يشي بالتباسات جمّة حول الحقائق الواقعية والمفاهيم الوطنية المجرّدة باعتبارها معيارية تعين على تشخيص الحالة القائمة واقتراح الحلول المناسبة لها. يبدأ الأمير من المتخيّل أو الإفتراضي (الأمة السعودية) ليعقد على أساسه نظام محكمة لممارسات لا تنتمي الى ما ابتدأ به. ليس هناك من الباحثين في شؤون الدولة السعودية من يقطع بأن الأخيرة أنتجت نموذج الأمة، بل يكاد يكون التسالم متيناً على أن هذه الدولة مازالت تفتقر الى شروط الدولة الوطنية، بالنظر الى التمايز في الثقافة العربية بين الوطن والأمة، بالنظر الى درجة الإنسجام بين الدولة والشعب ومستوى التمثيل الشعبي في الدولة من جهة، وبالنظر الى التوافقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية واللغوية بين المكوّنات السكّانية وعلاقتها بالدولة.

إن أقصى ما تحقق منذ العام ١٩٣٢ وحتى اليوم هو سلطة في هيئة دولة، أي الإنجاز السياسي للسلطة، ولم يتولّد الكيان عن تعاقد إجتماعي. ماجرى بعد إنجاز الدولة السلطوية لم يغيّر في جوهرها، فقد بقيت كذلك حتى اليوم، بدليل أن هذه الدولة حين لم تحقق الاجماع الوطني المطلوب، لم تستدركه في مرحلة لاحقة عبر برنامج إدماج شعبي في الكيان الدولتي، أي ترميم الشرعية المنقوصة للدولة السعودية من خلال استيعاب كل المكوّنات الجديدة في جهازها البيروقراطي، أي تحقيق أهم شروط الدولة الوطنية وهو التمثيل الشعبي. لم يتم ذلك البته، بل ما جرى في مراحل لاحقة هو أن

---

(١) صحيفة الوطن، ١٩ يناير ٢٠١٠.

تمدّداً ممنتظماً قامت به الفئة الغالبة في بقية المناطق، وبدا التفوق النجدي في كل مناطق المملكة السعودية بارزاً، فلن تجد أمير منطقة من خارج العائلة المالكة، ولا محافظاً أو أمين عام، أو مدير جامعة، أو مدير شرطة، أو رئيس محكمة إلا إن كان نجدياً. وما يثير الغرابة أن تجد غلبة نجدية في مجالس بعض المناطق رغم أن كل مجلس يفترض فيه تمثيل منطقة وسكّانها، كما في مجلس المنطقة الشرقية. بالنسبة لأفراد الفئة الغالبة، التي قد يكون يحي الأمير وغيره، ينتمون إليها، لا تبدو ثمة مشكلة، وهذا طبيعي، فالضحايا وحدهم من يشعرون بألم القهر والاضطهاد والتمييز، بل من الطبيعي أن يضفي الغالبون أوصافاً على الدولة قد تصل الى ما يعتقدونها حقائق، ويلقون باللائمة على غيرهم الذين فرّطوا في جنب (الأمة السعودية)، وهدّدوا (الوحدة الوطنية)، لمجرد أنهم جهروا بحيف وقع عليهم، وجور أصابتهم شروره.

وحتى لا يبقى الجدل محصوراً في مجال التمثيل السياسي للمكوّنات السكّانية، فإن الدولة لم تحقق أدنى الأدوار في الإدماج الثقافي والاجتماعي والإقتصادي، بل ساهمت من خلال تعزيز هويتها النجدّية بكل أبعادها في تعزيز الإنقسامات الداخلية، وتفجير نزوعات الإنتماءات الفرعية. ولذلك، فإن مقولة (وحدة السلطة في قسمة المجتمع) باتت واقعاً قائماً، وتعبّر بشكل أمين عن رهانات السلطة السعودية.

يرى يحي الأمير بأن التشدّد هو المسؤول عن تسرّب الولاءات والإنتماءات خارج (القيمة الوطنية العليا المرتبطة بالشكل الحديث

للدولة الوطنية). ولا شك أن رأياً كهذا يتجاوز الحاجة لتشخيص دقيق لمشكلات متسلسلة: التشدّد، الإنتماء/ الولاء، الدولة الوطنية. فهل حقاً، أن التشدّد يفضي الى هذه النتيجة؟ ثم إذا كان كذلك، ماهي مصادر التشدّد، ولماذا التشدّد في هذا البلد ينعكس تلقائياً على مسألة الإنتماء والولاء؟ هل يكفي أن نقول بأن التشدّد بطابعه الديني هو المسؤول عن ذلك؟ أم هل للطابع السلفي المحلي دخالة في الأمر؟

الأدبيات السلفية تنطوي، دون ريب، على رؤية كونية وتنحو لاعتناق مشروع (إصلاح الكون) كما تشي المواقف الإيمانية من الآخر، كما تعبّر عنها بوضوح المصنّفات التيولوجية الوهابية، وهي التي أرست الأساس الأيديولوجي لمشروع الدولة السعودية، فما كانت الغزوات الغاشمة على المناطق المجاورة تنطلق إلا على قاعدة أن أهلها مشركون وضالون ومبتدعة، وتطوّرت الرؤية في مراحل لاحقة لتستوعب سكّان الأرض قاطبة.

لم تكن مسألة الولاء والانتماء مطروحة في أزمنة سابقة، حين كان التشدّد السلفي مصوّباً ناحية الآخر، وليس الدولة، بل كانت ويلات التشدّد تحظى بأشكال الدعم كافة من الدولة والجمعيات الخيرية وعلماء الدين والمشايخ. وحينذاك أيضاً، كان الخطاب دينياً، فالولاء لله ولرسوله وأولي الأمر، فيما كان الولاء للوطن والدولة الوطنية رجساً من عمل الشيطان. ولكن حين وجّه التشدّد الديني سهامه للداخل وللدولة الراعية له، لم يعد هناك ما يبرر الركون الى خطاب ديني، يصعب احتكاره، والتحاكم إليه خصوصاً حين يكون نقطة تصادم بين طرفين يتقاسمان حق تمثيله، ولذلك عاد

أهل الحكم إلى منطق الدولة، ولكن لم ينعتقوا من نزوعهم الفئوي حتى وهم يتبنون هذا المنطق، فقد أرادوه وطناً بشروطهم، كما أرادوا الدين بشروطهم أيضاً. في هذا المناخ الموارب، تم طرح المفاهيم الوطنية، وصارت مورد التنازع والتحاكم.

يجادل يحي الأمير بأن معيار التشدّد لم يكن وطنياً، بمعنى أنه ليس قائماً على (الشراكة والمصلحة والإيمان بالمستقبل انطلاقا من روح الحالة الوطنية القائمة أصلا على الاختلاف والتنوع). حسناً، إنها معيارية مستجدّة في بلد لم يألف هذا النوع من المفاهيم، لا على المستوى النظري ولا على المستوى العملي. ومع ذلك، فإن الأدبيات السلفية التي جرى تعميمها ونشرها بدعم من الدولة السعودية هي من أرست معيارية فوق وطنية، وبإمكان القارىء للمصادر السلفية الأولى بدءً من الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر وصولاً إلى النشريات الشعبية التي راجت منذ نهاية السبعينيات من القرن الماضي وحتى اليوم أن يعثر على أدلة مناقضة. المشاركات الفاعلة للتيار السلفي بشقيه المعارض للسلطة والمتحالف معها عبر عمليات قتالية وانتحارية في القارة الهندية، والعراق، واليمن، واليمن، وبلاد المغرب، والبيانات الصادرة عن مشايخ سلفيين حول قضايا العالم، والكتابات التي تنظّر لشؤون الخلق، والتصريحات الصادمة التي يطلقها المشايخ على القنوات الفضائية لم تكن مبتكرات جديدة، أو اجتهادات عفوية، بل لها ما يسندها في مناهج التربية الدينية السلفية. لم يكن هؤلاء، والحال هذه، معنيين بقضايا وطنية، شأن الدولة التي ينتمون إليها، وكانوا منشغلين بهموم (الأمة) بحسب المفهوم السلفي، ولم تكن تعنيهم أيضاً أوطان

الآخرين، ولا سيادة الدول التي راحوا يبشّرون فيها، باعتبار أن بلاد المسلمين تقع في المجال السيادي لرسالتهم. هؤلاء الذين يطلقون الفتاوى التكفيرية ضد شخصيات ودول ومؤسسات من خارج بلدهم لم يقفوا عند حدود أوطان الآخرين.. لم تكن فتاوى التكفير مهرّبة عبر الحدود، بل كانت تصدر من أعلى سلطة دينية رسمية، كذلك بيانات التكفير الجماعي التي مازالت تصدر من مشايخ مقرّبين من العائلة المالكة، أو أحد أجنحتها.

ليس التشدّد السلفي هو وحده من جحد بالمفاهيم الوطنية، ولا هو وحده من رفع سقف الانتماء، بل كانت سياسة رسمية تبنّتها الدولة السعودية منذ نشأتها، ولم تتراجع عنها، أو بصورة أدق لم تخفف وتيرتها إلا بعد كارثة الحادي عشر من سبتمبر، حين وصفت الدولة السعودية بأنها (محور الشر)، وتم تحميلها مسؤولية نشر خطاب الإرهاب في العالم.

هناك مايدعو للإختلاف أيضاً مع قسمة الكاتب الصحافي الأمير لطرفين متخاصمين: الأول ينشد، حسب قوله، المصلحة الوطنية العليا، باعتبارها مصلحة مرتبطة بثقافة الدولة وكيانها، وإن تلبّست أبعاداً دينية واجتماعية، والثاني يتجاوز الكيان الوطني لجهة الدفاع عما هو أكبر منه، وأنه لن يكون سوى منصّة لنشر وترسيخ دعاواه الدينية. هذه القسمة تبدو، في ظاهرها، صحيحة حين تنطلق من حقيقة واقعية، وهذا يتطلب بادىء ذي بدء تعريف (المصلحة الوطنية العليا)، لأننا أمام دعوى ملتبسة، ولربما نحن أمام غياب شبه تام لمثل هذا المفهوم، فهل المصلحة الوطنية العليا مرتبطة بالشعب،

أم بالسلطة، أم بالكيان الجيوسياسي. وهناك من يحلو له تقديم إجابة (تلطيفية) لإنهاء الجدل بأن يقول أن المصلحة الوطنية العليا تعني ما ذكرت جميعاً، ولكن هل هناك تجسيد للإجابة هذه على الأرض، أم أننا نزاول مراوغة خادعة للذات وللآخر، وننأى عن اقتحام دائرة المحظور. ما يجده الفرد العادي في هذا البلد عكس ذلك تماماً، ففي اللاوعي الجمعي ثمة سلطة تقبع خلف مفهوم المصلحة الوطنية، وأن اختزال الشعب والإقليم في سلطة الدولة تضع المصالح العليا في دائرة السلطة القابضة على مفاصل الدولة.

يتناول يحيى الأمير مسألة أدلجة الدولة بقدر من التبسيط والتعميم. يقول (على امتداد التاريخ الحديث الذي شهد ميلاد الدولة القطرية الحديثة، لم يحدث أن نجحت أية تجربة وطنية قائمة على أيديولوجيا). ورغم أن نزعة الأدلجة تسيطر على كل دول العالم، وليست بالضرورة أن تكون الأيديولوجية متناقضة مع مشروع الدولة، بل قد تكون هي ذاتها مشروع لإدارة دولة مثل الدول الراسمالية والإشتراكية أو حتى الدينية، مالم يكن القصد من الأدلجة المتناقضة مع مشروع الدولة، تلك المشاريع التي تنادي بكيانات فوق قومية، مثل الشيوعية والإسلامية. وعلى أية حال، لم تكن الأيديولوجية بصورة عامة سبب فشل تجربة الدولة الوطنية، إلا إذا تحوّلت الأيديولوجيا أداة لاحتكار السلطة، ومصادر إراداة الشعب والحريات العامة، وتعطيل مبدأ التداول السلمي للسلطة.

وعنصر المفاجئة في مقاربة الأمير يكمن في تطبيق تحفّظه على أدلجة الدولة على التجربة السعودية (محلياً، يؤكد التاريخ السعودي

المعاصر إلى أي درجة كان الموحد العظيم عبدالعزيز بن عبدالرحمن رحمه الله مؤمنا بتلك الفكرة، وكل الشواهد تشير إلى أنه اتجه إلى بناء دولة وطنية نهجها هو الإسلام بصفته السلمية والإنسانية والتي تحث على البناء، وثمة فرق كبير بين كيان وطني يجعل من الدين منهجا وبين كيان آخر يجعل منه مشروعا، لأن اتخاذ الدين كمشروع وطني يصطدم بالصفة الملازمة للدين وهي الأممية فالأديان للأمم وليست لأوطان بعينها، ولكن حين يكون الدين منهجا، فإنه يصبح عامل البناء الأبرز والأكثر قدرة على استيعاب التحولات والمعطيات الوطنية). وسبب المفاجئة هنا أن يكون عبد العزيز أقام دولة وطنية، بما يضعنا وجهاً لوجه أمام تراث ثقيل من الأرشيف والوثائق والأدبيات الخاصة بتلك المرحلة والتي كان عبد العزيز ينسج فيها كياناً يقوم على مدّعيات فئوية (ملك الآباء والأجداد) إلى جانب مزاعم دينية: تكفير أهل الحجاز (كما ذكر ذلك لجون فيلبي)، والغاء المحاكم القضائية في الحجاز، وتكفير الشيعة في الأحساء والقطيف (كما ذكر ذلك لأمين الريحاني)، واعتماد سفك الدماء وسيلة لإخضاع المناطق في الشمال والجنوب، وكل ذلك كان يتمّ بإسم الإسلام وعقيدة التوحيد التي شهرها في حروبه خارج نجد. فهل كان الإسلام في رؤية عبد العزيز (نهجاً) أم (مشروعاً)؟ فهل كان سفك الدماء، ومصادرة إرادة سكان المناطق الأخرى منهج بناء؟ هل لمجرد إقامة كيان بعد استكمال مهمة الإلحاق القسري يصبح الإسلام نهج بناء الدولة الوطنية؟ بل حتى أممية الإسلام لم تكن في يوم ما عقيدة منبوذة لعبد العزيز، كما تكشف وثائق تلك المرحلة، وقد حاول ضمّ مناطق عديدة في الجزيرة العربية وصولاً الى فلسطين،

وقد بكى عبد العزيز طويلاً بعد مؤتمر العقير في كانون الأول من سنة ١٩٢٢ حين قرّر المندوب السامي وضع حدود دولة ابن سعود الشمالية خصوصاً مع الكويت والعراق.

ينقل هـ.ر.ب. ديكسون أن ابن سعود عمل المستحيل لحمل المؤتمر على وضع حدود عشائرية بدل خط تحكيمي يرسم على خارطة، على أساس تصنيف القبائل..وكان يرى من الضروري أن تمتد حدوده الى الفرات. ولما أشار السير بيرسي أن هذا الإدعاء غريب ولا يمكن أن يجري بحثه، تخلى ابن سعود عن قبيلة ظافر.

ينقل ديكسون وقائع الجلسة التي جمعته مع بيرسي كوكس وابن سعود (ففي اجتماع خاص ضم السير بيرسي وابن سعود وأنا فقط، فقد السير بيرسي صبره واتهم ابن سعود بأنه تصرّف تصرفاً صبيانياً في اقتراح فكرة الحدود العشائرية. ولم يكن السير بيرسي يجيد اللغة العربية فقمت أنا بالترجمة. ولقد أدهشني أن أرى سيد نجد يوبَّخ كتلميذ وقح من قبل المندوب السامي لحكومة صاحب الجلالة الذي أبلغ ابن سعود بلهجة قاطعة أنه سيخطط الحدود بنفسه بصرف النظر عن كل اعتبار). ويصف ديكسون ردود فعل ابن سعود بالقول (..فانهار ابن سعود وأخذ يتودّد ويتوسّل معلناً أن السير بيرسي هو أبوه وأمه، وأنه هو الذي صنعه ورفعه من لا شيء الى المكانة التي يحتلها، وأنه على استعداد لأن يتخلى عن نصف مملكته بل كلها إذا أمر السير بيرسي بذلك).

ويتذكّر ديكسون بأن ابن سعود لم يلعب دوراً يذكر في المحادثات (تاركاً الأمر للسير بيرسي ليقرر حل مشكلة الحدود) ثم

يقول (وفي اجتماع عام للمؤتمر أخذ السير بيرسي قلماً أحمر ورسم بعناية فائقة على خارطة للجزيرة العربية خطاً للحدود من الخليج الفارسي الى جبل عنيزان بالقرب من حدود شرق الأردن)، ويضيف (وإرضاء لإبن سعود حرم ـ أي السير بيرسي ـ الكويت بدون شفقة من ثلثي أراضيها تقريباً وأعطاها لنجد بحجة أن سلطة ابن صباح في الصحراء أصبحت أقل مما كانت عليه يوم وضعت الإتفاقية الانكليزية ـ التركية).

يذكر ديكسون في وقت لاحقاً ما اعتبره (مقابلة مدهشة)، ويقول (فقد طلب ابن سعود مواجهة السير بيرسي على حدة، وصحبني السير بيرسي معه فوجدنا ابن سعود واقفاً وحده وسط خيمة الاستقبال بادي الاضطراب.

وبادر ابن سعود السير بيرسي قائلاً بصوت كئيب:

ـ ياصديقي لقد حرمتني من نصف مملكتي. الأفضل أن تأخذها كلها ودعني أذهب للمنفى.

وظل ذلك الرجل القوي العظيم واقفاً رائعاً في حزن وانفجر باكياً. وتأثر السير بيرسي كثيراً وأمسك بيد ابن سعود وأخذ يبكي هو الآخر والدموع تنحدر على وجنتيه. ولم يكن حاضراً تلك اللحظة سوى نحن الثلاثة) يؤكد ديكسون هنا (وأنا أقصّ هنا ما شاهدته بكل أمانة). ثم يقول:

(ولم تدم تلك العاصفة العاطفية طويلاً فقال السير بيرسي وهو لا يزال ممسكاً بيد إبن سعود:

يا صديقي إنني أعرف حقيقة شعورك، ولهذا السبب أعطيتك ثلثي الكويت ولست أعرف كيف سيتلقى ابن صباح هذه الصدمة)[١].

هذه هي باختصار قصة الدولة الوطنية التي أقامها ابن سعود، والتي يغمرها الآن فيضان من الدعاوى الساذجة، فلم يكن عبد العزيز مؤسساً لدولة وطنية، بل كان تلميذاً نجيباً للسير بيرسي كوكس الذي تكفّل برسم حدود دولة ابن سعود (الوطنية!)، التي لولا السير الإنجليزي لم تكن ترى النور.

وكما نرى في كل مجريات الترسيم أن عبد العزيز كان ينطلق من كونه حاكماً نجدياً، ولذلك طلب من بيرسي كوكس أن يسمح لقبائل نجد بالوصول الى العراق لشراء حاجياتهم، ولم يكن يدرك معنى الوطن المتنوع القائم على التعدد. أما القول (أن مشروعه كان مشروعا وحدويا ولم يكن مشروعاً انكفائياً أو مذهبياً أو مناطقياً)، فذاك ما ينقصة فيض من الأدلة، فقد كان وحدوياً في بعده السلطوي، ولكنه كان انكفائياً ومذهبياً ومناطقياً في بعده الدولتي. هكذا تخبر الأيديولوجية الدينية المشرعنة للدولة، وسياسات الاقصاء، وتركيز السلطة في فئة محدودة حتى بات الجهاز البيروقراطي للدولة امتيازاً نجدياً.

في المبدأ، صحيح أن التنوع والاختلاف لازمة من لوازم الوطن، ولكن ليس هو الوطن السعودي الراهن، ولم يكن قط القيمة العليا (في عملية التوحيد الكبرى التي أنشأها المؤسس..)، فلم تكن

(١) هـ.ر.ب ديكسون، الكويت وجاراتها، دار صحارى ١٩٩٠، ج١، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٣.

غاية الوحدة وطنية، بل كانت سياسية وسلطوية محض.

الغريب هو ما يخلص إليه الكاتب الأمير بأن نموذج الدولة السعودية هو (أقرب ما يكون إلى أمة سعودية)، كيف يكون ذلك؟ يقول الأمير بأن هذه الأمة (تأخذ من قيم الدولة القطرية الحديثة، وتعتمد الإسلام منهجا وتنحو إلى تخليصه مما علق به من شوائب التقاليد والأعراف التي أنتجت نسخة دينية باتت عائقا في طريق المشروع الوطني على المستوى الأمني والتنموي المستقبلي). لا يبدو أن الأمير مدركٌ بصورة تامة معنى الأمة، فضلاً عن أن تكون السعودية نموذجاً حقيقياً للدولة القطرية الحديثة، أو نموذجاً للإسلام المعياري الذي يراد له أن يكون ممثلاً للفئات السكانية في هذا البلد. مثل هذه الأحكام المطلقة تستوجب مناقشة موسّعة، لتطبيق معايير الدولة القطرية الحديثة، وكذلك الإسلام المعياري (وهو نموذج افتراضي غير قابل للتطبيق في ظل تعددية المدارس الفقهية والمذاهب)

إن ما يمكن وصفها بالتوصية التي أطلقها الكاتب يحيى الأمير في ختام مقالته (إن صيانة مجد الملك عبدالعزيز والتي هي مسؤوليتنا نحن المتنعمين بما حبانا الله به على يديه من وحدة وكيان وطني تحتاج أولاً إلى التفريق بين ما يمثل خطابا وطنيا وبين ما يمثل خلاف ذلك، وهي مسألة واضحة وليست من المتشابهات)، ليست سوى قفزٍ على حقائق تاريخية وسياسية، فلم يكن عبد العزيز يتبنى خطاباً وطنياً في يوم ما، وكل ما كان يسعى إليه هو إقامة ملك عائلي على أساس مدّعى شديد الخصوصية، سواء كان ملك الآباد والأجداد أو المدّعيات الدينية الأخرى.

قراءة أخرى ذات طابع مدرسي قدّمها الشيخ أحمد بن باز، نجل المفتي السابق الشيخ عبد العزيز بن باز، في أكثر من مقالة، الأولى بعنوان (ثلاثية وطن..المواطن أولاً)[١]، افتتحها بتعريف لغوي للوطن، ومالبث أن حسم التباين بين مفهومي الوطن والدولة، حيث اعتبر أن الوطن (مفهوم حديث للدولة)، بما يؤسس لإشكالية مفهومية غير قابلة للحسم بسهولة، خصوصاً وأن الوطن والدولة مفهومان مختلفان من حيث كون الوطن مفهوماً تاريخياً وثقافياً وحضارياً فيما الدولة إطار جيوسياسي ودستوري.

الغاء الفاصلة بين المفهومين سهّل لدى الشيخ إبن باز ـ الإبن الغرض الذي أقام من أجله مقالته، أي الكلام عن ولاء المواطن للدولة ـ الوطن، وهنا تضيع المرجعية التي يمكن التحاكم إليها، فهل هي الدولة أم الوطن؟، وهل يصدق أي منهما على نموذج السعودية؟، وتالياً هل ثمة مفهوم للمواطنة محدّد دستورياً ومجسّداً في سياسات الدولة، أو بالأحرى في علاقات الحاكم بالمحكوم؟

وكما يظهر من سياق المقالة، وغيرها من المقالات الأخرى لنفس الكاتب، فإن ثمة استهدافاً محدّداً يتغياه الشيخ أحمد بن باز، فهو يتطلّع لترسيخ أسس الدولة ـ الوطن من خلال تصعيد مشاعر الوطنية أي (أن تكون ـ الدولة ـ محاطة من جميع أفرادها بمشاعر الوطنية، مسكونة بالوطن والولاء لولاته حبا وعقيدة والانتماء لأرضه وسمائه فطرة وجبلّة).

ينشغل الشيخ ابن باز ـ الإبن بممحاكات جدلية ساذجة حول

(١) صحيفة (الوطن) بتاريخ ٢٦ مارس ٢٠١٠.

الوطن، تحوم في فضاء لعبة المفاهيم، والتي عبّر عنها في طائفة أسئلة طريفة: هل الوطن للرجال أم للنساء، للعقلاء أم يشمل غير العقلاء، والتي تبدو أسئلة غير ذات صلة بحال بمفهوم الوطن، فهذا الطراز من الجدل عقيم كونه يختزل المفهوم ويقحمه في المهاترات الأيديولوجية الرثّة، أو تعود الى جداليات القرن السادس عشر ومابعده حين بدأ طرح فكرة العقد الاجتماعي.

في مقالته الثانية بعنوان (ثلاثية وطن.. الوطنية)[١]، لم يبرح الشيخ أحمد بن باز الهدف الأولي، حيث أعاد تأكيد مفهوم الوطنية من حيث كونها (تنمية وتفاعل مشاعر الحب والتعلّق والإنتماء والولاء للوطن والدولة). وهذا الاقتطاع من مفهوم الوطنية تهدف، كما هو واضح، إلى إرساء بنى وعي للدولة ـ الوطن تغيب فيه الحقوق وتتثّبت فيه الواجبات، بمعنى آخر، أن مفهوماً كهذا يضع الواجبات على عاتق المواطن ويمنح الدولة كل حقوقها.

من اللافت في كتابات كثيرة نشرتها صحيفة (الوطن)، أن الدولة تظهر في هيئة (الضحية) و(المجني عليها)، فيما يظهر المواطن وكأنه (الغاصب)، (المستأثر)، (الجاحد)، فيما كان المؤمّل من الكتّاب الذين انبروا للكتابة في موضوع الوطن أن يكونوا أكثر وعياً من سواهم فيما يرتبط بالإخفاقات التي أنجبت اختلالات في العلاقة بين الدولة والمجتمع، وبين الحاكم والمحكوم، وهي وحدها المدخل المنطقي والطبيعي لوعي مفهوم الدولة الوطنية، ومتوالياتها.

(١) صحيفة (الوطن) في ٢ إبريل ٢٠١٠.

تبقى هناك استثناءات في كتّابات الصحيفة، ونشير هنا الى مقالة علي سعد الموسى (الوطن للجميع ولكن كيف)[1] والذي أضاء على مبدأ المساواة كشرط لاستزراع مفهوم الوطن.

على أية حال، لسنا معنيين كثيراً بالموقف السلفي من الوطن، وأن قول الشيخ ابن باز ـ الإبن بأن مصطلح الوطنية (يواجه الكثير من الانتقادات والاتهامات لدى مجمل الخطابات الإسلامية) فيه تعميم وتجنٍ، وقد ينقصه العودة الى أدبيات الجماعات الإسلامية غير بعض السلفية، والتي حسمت موقفها من الوطن والوطنية منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي. وعلى أية حال، فإن الوطنية المتعارضة مع الرابطة الدينية أصبحت من الماضي، باستثناء بعض الجماعات السلفية المتشدّدة في المملكة، والتي تمثّل أدبيات (القاعدة) أحد أهم منتوجاتها. على أن من نافلة القول، أن المفتي السابق، والد الشيخ أحمد كان هو الآخر ممن لا يؤمنون بالوطنية، ويرى بأن أمة الإسلام هي الكيان الشرعي الوحيد، وأن الوطنية بدعة لا يجوز الركون إليها.

في استدراكه على مقالات الشيخ أحمد بن باز، كتب سعود كابلي مقالة بعنوان (الحديث عن الوطنية: تأسيس الهوية السعودية)[2]، وبدا كما لو أنه استشعر فراغاً في ما طرحه بن باز الإبن فيما يرتبط بفكرة الوطنية وعلاقتها بالهوية، وكذلك العلاقة بين الوطن والأمة باعتبارهما مفهومين على علاقة وثيقة بالخطاب.

(١) صحيفة (الوطن)، ٦ إبريل ٢٠١٠.

(٢) صحيفة (الوطن) ١٨ إبريل ٢٠١٠.

وزيادة في تفكيك مسألة الوطنية، يفرّق كابلي بين التعريف اللغوي والتعريف الفكري، بحسب اختلاف الثقافات والتجارب، منبّهاً الى أن (الوطنية) هي المكافىء الفكري لـ (القومية) التي ظهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر، وهذا صحيح تماماً. ولذلك، فإن الوطنية إرتبطت بمفهوم (الولاء) للوطن في حين القومية ارتبطت في الغرب بالهوية. وهنا يلفت كابلي الى نقطة الاشتباك الجوهرية حيث يدور الحديث عن الوطنية بمعنى الولاء لوطن (له حدود جغرافية واستقلال سياسي) والوطنية بمعنى (الهوية) المؤسسة لوطن، بما يلغي التعارض بين الولاء للوطن (الدولة) مع هوية المواطنين (الدين).

الوطنية، بحسب كابلي، حين تتأسس من منطلق الولاء تصبح متصالحة مع الهويات المتقاطعة، ويسوي موقف الخطاب الاسلامي مع الوطنية، حين لا تكون هوية (قومية مثلاً)، وإن بات يتقبّل فكرة الولاء للدولة الحديثة.

مانقله كابلي عن مؤسسة (زوغبي الدولية) التي قامت باستطلاع العام ٢٠٠٤ حول الهوية الرئيسية لدى مواطني أربع دول عربية (السعودية، مصر، الأردن، لبنان) يشكّل مجسّاً واقعياً، بالنظر إلى تقارب، إن لم يكن تطابق، النتائج التي خلصت إليها عمليات استطلاع أخرى جرت في نفس الفترة[١]. حيث تبيّن أن مواطني

(١) قمت في نفس الفترة باستطلاع شمل ٥٠٠ فرداً شيعياً حول الهوية، وخلصت إلى نتائج شبه متطابقة مع ما توصّلت إليه مؤسسة زوغبي. أنظر: .
Fouad Ibrahim, The Shi'is of Saudi Arabia, Saqi Books, Beirut, 2006 Chapter2Á

السعودية والأردن يرون بأن الإسلام هو المكوّن الرئيس لهويتهم وليس مواطنتهم لدولتهم. وبحسب الاحصائيات الصادرة عن المؤسسة فإن ٥٦٪ من العينة يرون بأنهم مسلمون في المقام الأول، فيما رأى ٣٤٪ فقط بأن هويتهم الأساسية هي سعودية ومن ثم مسلمين وعرباً.

القراءة في نتائج الاستطلاع التي يقدّمها كابلي تبدو منطقية الى حد كبير، حيث تعكس النتائج الإشكال الذي (قد يتأتى من أن نمضي في المناداة بالوطنية من حيث الولاء للوطن في الوقت الذي لا يرى فيه الكثير أن هذا الوطن هو مصدر هويتهم الأول). يثير كابلي هذه النقطة على قاعدة التشابك الطبيعي بين الإنتماء (الهوية) والولاء، والتشديد على ربط الوطن بالهوية، بحيث يصبح الانتماء للسعودية هو انتماء جغرافي سياسي يعرّف الشخص نفسه من خلاله، أما حين توضع الوطنية في سياق (ولاء لبقعة جغرافية) في حين يتم تشكيل هوية أخرى مجاورة لها (فهو تجاوز لفكرة الوطنية).

السؤال المفصلي الغائب في مناقشة كابلي، هو لماذا لا تزال الهوية مشكلة في هذا البلد، ولماذا يكون التلازم بين الإنتماء والولاء؟ ولنعكس السؤال: لماذا عجزت الدولة عن تصنيع هوية وطنية مولّدة لمشاعر وطنية جمعية تخّفض أو تتصالح مع هويات أخرى، بحيث يصبح هناك تعايش بين هويات متعدّدة وليست متعارضة، كما هو الحال في كثير من دول العالم، حيث الفرد لا يجد تناقضاً بين أن يكون مسيحياً وفي الوقت نفسه مواطناً في دولة حديثة، وقد يعبّر عن فخره بالإنتماء لهويات أخرى فرعية عائلية وثقافية وأيديولوجية وحزبية.

ونجد ما نقله كابلي عن محمد المختار الشنقيطي بأن الفقه السياسي الإسلامي مطبوع بانتمائه الى عالم الإمبراطوريات وليس عالم الدول وأن العقد الاجتماعي الذي انبنت عليه الإمبراطوريات الإسلامية المختلفة تأسس على (قانون الفتح وأخوة العقيدة) هو ينطبق تماماً على السعودية، بل قد تمثّل الوارث التاريخي للنموذج الإمبراطوري الاسلامي منذ سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤. فهي دولة تقوم على الاشتراك في الدين والعرق القبلي.

انفجار الهويات الفرعية: القبلية نموذجاً

رغم أن الهويات الفرعية (القبلية، المناطقية، المذهبية) تعرّضت لمحاولات المحو قبل قيام الدولة السعودية وبعدها، إلا أن السياسات الفاشلة التي رسمها مؤسس الدولة السعودية الملك عبد العزيز بهدف تسييد هوية فرعية (قبلية، مناطقية، مذهبية) على مجمل أرجاء الدولة أفضت الى نتائج عكسية تماماً، وتظهر غالباً في ظل تقهقر قوة الدولة وانحسار هيبتها.

وفي ظل تغوّل العائلة المالكة في المجال العام، والذي يعبّر عنه تسمية الشوارع، والمستشفيات، والمطارات، والجامعات، والمدارس والمؤسسات الخيرية، والمسابقات، والجوائز الوطنية والدولية، بأسماء الأمراء الكبار وزوجاتهم، أصبح هناك ما يعبّر عنه بـ (انبعاث الهويات المقموعة). فقد لوحظ، على سبيل المثال، إطلاق أسماء قبائل على المدارس والمساجد في مناطق متفرّقة من المملكة. ففي الطائف على سبيل المثال، لاحظ تربويون في شهر إبريل الماضي اشتعالاً متعاظماً بين بعض القبائل لتسمية مرافق

تعليمية ومساجد بأسماء قبائل في الطائف، في سياق ما وصف بأنه (تأجيج النعرات والعصبية القبلية) وطالبوا بإطلاق أسماء أعلام التاريخ الإسلامي عليها. أما البعض الآخر، فرأى في ذلك ظاهرة صحية باعتبار أن إطلاق أسماء القبائل على المرافق الخدمية والمساجد يسهم في توثيق الإرتباط بين سكّان القرى، بل ذهبوا إلى أن تسمية تلك المرافق يعتبر من أبسط حقوق أصحاب المكان تقديراً للجهد الذي بذلوه للحصول على رخص البناء والتشييد.

يقول طالب في قرية بالطائف (إن عدداً من أقربائي المشبعين بالعصبية القبلية عمدوا إلى بذل المساعي وإدخال المحسوبيات واستجداء المسؤولين لإطلاق اسم القبيلة على مجمع تعليمي تم تأسيسه في قريتنا أخيراً)، وقال بأن القبائل المجاورة التي تقطن المنطقة امتعضت من هذه التصرفات، لا سيما وأنهم يرون أنها تشعرهم بـ(الدونية) وتشعرهم بأنهم أقل شأناً من غيرهم.

ويقول مدرّس في مدرسة ثانوية بأنه واجه خلال خبرته في حقل التربية والتعليم كثيراً من الاشتباكات الطلابية الدامية، تقف وراءها العصبية القبلية. ورأى مشرف تربوي أن إطلاق إسم القبيلة على المنشأة التعليمية لم يأت لإرضائها وكسب ودها، بل لتحديد موقعها الجغرافي، وأضاف بأنه كثيراً ما يقرأ عبارات شوّهت المناظر الحضارية على أسوار المباني تحمل في محتواها عصبية قبلية، مرجعاً وقوع الإشكالات خلف إطلاق المسمى القبلي على المنشأة، إلى كيفية تعامل الأفراد معه من واقع ثقافة المجتمع.

مدير الإدارة العامة للتربية والتعليم (بنات) في محافظة الطائف

سالم الزهراني ذكر بأنه توجد مدارس بنات عدة، تحمل مسميات قبلية ضمن نطاق مهمات الإدارة، موضحاً أن إطلاق تلك المسميات القبلية لا يقتصر على المنشآت التعليمية في الطائف، بل يمتد إلى المدن والهجر في أنحاء السعودية. واعتبر مشرف النشاط الثقافي بتعليم الطائف هلال الحارثي تسمية بعض المعالم كالمدارس مثلاً باسم القرية أو المنطقة التي أنشئت بها..يؤدي ذلك للعودة إلى عصر الاعتزاز بالعصبية القبلية البائدة.. وأكد الخبير الأمني مدير شرطة جدة سابقاً اللواء متقاعد مسفر الزحامي أن إطلاق المسمى القبلي على المنشأة التعليمية له آثار سلبية من الناحية الأمنية، معتبراً أن ذلك ترسيخ لمفهوم القبلية الذي يجب الهروب منه وتوعية المجتمع بخطورته.

في المقابل، كان لعضو هيئة التدريس في جامعة الطائف الدكتور سعيد الزهراني رأي مغاير عن سابقيه، إذ وصف تسمية المدارس أو المساجد باسم القبيلة بـ (المنطق والمعقول)، معتبراً ذلك من باب التوثيق للمكان حتى لا يصبح تاريخاً ويندثر. ورأى أن إطلاق اسم القبيلة على أي مرفق خدمي ينمي الارتباط في نفوس من يسكن القرية أو المكان، إلى جانب تنمية الإهتمام بالمكان والحرص على نظافته ونموه. ملمحاً إلى أن إطلاق الاسم من أبسط حقوق أصحاب المكان (تقديراً للجهد الذي بذلوه من أجل الحصول على الموافقة لإنشاء المرافق الحكومية التي تمثل المكان لا القبيلة).

من جهة ثانية، كتب أحمد عائل فقيهي مقالاً بعنوان (فضائيات

الحزب.. والمذهب والقبيلة)[١]، بدأه بحكم تعميمي بقوله (إن العالم العربي والإسلامي يغرق في مياه آسنة ومتعفنة؛ إسمها المذهبية والقبائلية والحزبية بصورة طاغية ولافتة)، ويرد ذلك إلى ما أسماه (طغيان وصعود الفكر، الذي يرمي ويرمز ويهدف إلى تأسيس كل ما يجعل الانتماء والولاء للقبيلة والمذهب والحزب، أقوى وأكثر تقدما من الانتماء والولاء للدولة والوطن).

ويسلّط فقيهي ضوءا كثيفاً على دور الفضائيات بوصفها أداة التواصل الأكثر تأثيراً وانتشاراً بما يطيح دور المؤسسات العلمية والثقافية والأدبية، كما يظهر من صعود ذهنية الحزب والمذهب والقبيلة (ليس في الحياة العامة وتجلياتها المختلفة، وفي المشاهد الاجتماعية والاحتفالية التي نشاهدها كل يوم، لكن انتقلت هذه المشاهد إلى الفضائيات، حيث نرى بزوغ وصعود وظهور فكر الحزب والقبيلة والمذهب). يقول: (لقد أصبحنا نرى قنوات فضائية بكاملها تروّج لهذا الحزب، ولهذا المذهب، وهذه القبيلة، وكأن هذه القنوات الفضائية تحولت إلى دول وفصائل تعمل كل واحدة منها وفقا لأجندة سياسية ومذهبية ودينية وعشائرية دون أن نرى ما يعزز (فكرة الدولة) و(معنى الوطن)، لا فكرة الحزب والمذهب، ومعنى القبيلة، وذلك من أجل تحقيق المجتمع الحديث).

وفيما يحاول فقيهي استعارة نماذج من فضائيات غير سعودية وبالتحديد عراقية، فإنه في الوقت نفسه يبعث إشارات ذات مغزى

(١) صحيفة (عكاظ)، ٢٢ إبريل ٢٠١٠.

محلي، كقوله (أن في بلادنا ظهرت ثقافة جديدة، هي ثقافة العشيرة، والاحتماء بالإرث العشائري والعائلي، بل هناك اليوم من تجده يعلق شجرة العائلة والقبيلة في وسط وواجهة المجلس!! والأغرب أن هذه الظاهرة تنتشر بين طبقة المتعلمين وذوي الشهادات العليا، بل إن هناك من يبحث له عن جذور بين هذه القبيلة أو تلك العائلة، أو يذهب للتاريخ القديم وللكتب والتاريخ بحثا عن (جذر) هنا، أو عرق هناك). وفيما يرى فقيهي بان (إن انتشار فضائيات وقنوات الحزب والمذهب والقبيلة، هي تعبير عن انتكاسة حضارية ونكوص اجتماعي وهي ناتج للتفكير الذهني القاصر)، فإنه ينأى عن مناقشة انتعاش الهويات الفرعية، من خلال وضع تصوّر واضح لجذورها والأسباب الضالعة في نشوئها، أو انبعاثها في مرحلة زمنية ما.

في تقديرنا، ليس ثمة ما يدعو للدهشة فالهويات الفرعية تصارع من أجل البقاء حين تتعرض لخطر المحو، خصوصاً إذا تمّ استعمال سلاح من سنخها أي القبلية في مقابل قبلية والمذهبية في مقابل مذهبية وإقليمية في مقابل إقليمية. لم يكن مستغرباً أن نقرأ كتاباً عن آل الرشيد وسيرتهم للبروفسورة الليبرالية مضاوي الرشيد، وهي التي أكملت دراساتها العليا في جامعات غربية علمانية/ليبرالية، ولا عن (مكة مهد الإسلام) من منظور إنثروبولوجي للدكتورة مي يماني، وهي التي استوعبت الثقافة الغربية الليبرالية، ولا (الشيعة في المملكة العربية السعودية) من منظور تاريخي ومذهبي وسياسي للدكتور حمزة الحسن، وقد أكمال دراساته العليا في جامعات بريطانيا، رغم خلفيته الدينية، كما لم يكن مستغرباً صدور عشرات المؤلفات عن قبائل ومناطق ومذاهب في أرجاء مختلفة من المملكة، بل أصبح هناك

حتى وقت قريب قنوات فضائية بأسماء مناطق..هل هؤلاء ضد الوطنية، أو يحملون نزوعات انفصالية أو مناهضة لكل ماهو وطني؟

ما يحصل الآن، أن السباق المحموم بين الأمراء على وضع أسمائهم وبصماتهم على كل شؤون الدولة قابله سباق مضاد، وكل ذلك يجري في ظل متغيّرات جوهرية في ثقافة الناس ومواقفهم من الدولة، فلم تعد الأخيرة بالمهابة ولا التي تخيف رعاياها بأسلحة لم يعد بالإمكان التلويح بها، وليس استعمال الخطاب الوطني بالذي يقدر على تهدئة بركان الهويات الفرعية، خصوصاً حين يكون هذا الخطاب يحمل كل العناصر سوى أنه ليس وطنياً البته.

اللامنتمون للدولة

ندرك تماماً الأسباب التي تجعل وشائج بعض الجماعات بالدولة ضعيفة، فالشيعة في المنطقة الشرقية والمنطقة الجنوبية الذين شعروا بالحرمان والتمييز على قاعدة مذهبية، وقبائل العجمان وشمر وغيرهما على قاعدة قبلية، ومناطق الغرب والشمال والجنوب على قاعدة مناطقية، وكل هؤلاء يمثّلون نقاط ضعف في بنية الدولة السعودية، تبعاً لضعف إحساس الأفراد بالإنتماء للدولة، والذي يرجعه بعض الباحثين إلى التكوين الأيديولوجي والإجتماعي أو التنشئة العائلية، ولكن الأمر ليس دائماً كذلك. فهناك من الأمثلة المضادة ما يثبت عكس إتجاه التحليل السائد، وهناك من يحمّل الدولة مسئولية زرع وتنمية مشاعر الإنتماء، كما يحمّلها مسئولية إقتلاع تلك المشاعر وتحطيمها.

الفريق القائل بمسئولية الدولة في تنمية مشاعر الولاء أو البراء

من الدولة يرى بأنه لا يمكن تصوّر جماعات يُقدَح رسمياً في عقائدها ويهمّش تمثيلها السياسي ويقلل من شأنها ثقافياً وتنموياً، أن تقدّم فروض الطاعة لدولة قررت منذ البدء الإصطدام بها ونبذها، وكأن علاقتها بهذه الجماعات مؤقتة وستنتهي ريثما تُقضَى الغاية منها.

فالأدبيات الدينية، مثلاً، والتي شاع انتشارها وسط جنود إبن سعود وحليفه الديني كانت تحمل رسالة (توحيد) من نوع آخر، ألا وهو توحيد عقيدة المجتمع، أي بمعنى آخر (توهيب) الدولة وبناء مجتمع وهابي في المناطق التي جرى إخضاعها بالقوة وألحقت بالمركز النجدي، ولذلك بقيت النزوعات الأيديولوجية وآمال الدعاة الأوائل على حالها حتى الآن، فهم يتصرفون وكأن الدولة يجب أن تسير بتكسير هذه الجماعة وعزل تلك المنطقة وتهميش تلك القبيلة، أملاً في إقامة دولة متوافقة مذهبياً. ولكن هذا لم يحصل بل الأدلة تتزايد على استحالة حصوله في المستقبل أيضاً، ولكن الخطاب ظل كما هو لم يتغير، خطاب يتجاوز واقع التعددية المذهبية والإجتماعية والمناطقية والأيديولوجية كميزة أصيلة ومترسِّخة في هذا البلد.

ما حصل أيضاً أن تدابير الدولة قادت تدريجياً إلى تصنيف الغالبية العظمى من السكان في خانة غير الموالين للدولة، ثم جاءت حقائق لاحقة ومبررات إضافية كيما تفصل قطاعات أخرى عن مركز الدولة. فالتدهور المتواصل في الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية الماثل في الخدمات التعليمية والصحية ونسبة البطالة وزيادة الضرائب والرسوم، وهي محك اختبار كفاءة الدولة، أقنع كثيرين بعدم جدارتها في البقاء، وخصوصاً بالنسبة لأولئك الذين لم يشهدوا أيام

الطفرة، ولم يمسّهم بعض ما كان يوصف حينها بـ (جميل الدولة)، فهؤلاء في حلّ من كل وشيجة لم يكن بامكانهم التحرّر منها.

في حقيقة الأمر، لو قدّر لأحدنا إختبار نسبة ولاء السكان للدولة منذ قيامها وحتى وقتنا الحاضر، لوجد بأن هناك إنخفاضاً حاداً. وتفسير ذلك واضح، فسياسات الدولة وأجهزتها وسلوكها العام وتدابيرها لا يمكن إلا أن تُخرِج من حريم الدولة أكثر مما تُدخل. فالذين لم يجرِ تمثيلهم سياسياً في مؤسسة الحكم، والذين لم تحترم حقوقهم الدينية والإجتماعية، والذين لم تُرعَ خصوصياتهم التاريخية والثقافية، والذين حوربوا في رزقهم وحقهم في عيش حياة كريمة.. كل هؤلاء لا مكان للدولة في قلوبهم، وإن التزموا الصمت لفترة من الوقت.

وبصراحة أشد، لم تلزم الدولة السعودية جماعة خارج منطقة الإمتياز، أي منطقة نجد، بجميل صنع فعلته بحيث يستوجب رد الجميل، ولكن هناك من المتضررين من سكان هذا البلد ممن صودرت أموالهم وممتلكاتهم وحاول بعض الأمراء مقاسمة بعضهم في (حلاله ومحاله)، فيما تحوّلت أوقاف وأراض ومراكز إلى أسماء بعض الأمراء دون وجه حق، كما جرى في أرجاء الحجاز، سيما مكة المكرمة والمدينة المنورة.

مشاريع التحديث، أو خطط التنمية الخمسية، التي شهدتها البلاد من بداية السبعينيات من القرن الماضي كانت كفيلة بإعادة دمج المجتمع وإدخاله ضمن العملية التنموية الشاملة، وبالتالي كانت الدولة في سنوات الطفرة أمام فرصة ذهبية من أجل كسب ولاء

السكان وتشكيل الهوية الوطنية الجامعة، وتشييد مؤسسات الدولة الوطنية الحقيقية.. ولكن كل هذا لم يحصل، وانتهت سنوات الطفرة ودخلت الدولة في سنوات عجاف وليس لديها ما تستند عليه في محنتها. فالذين خسروا في زمن الطفرة ليسوا على استعداد للتضحية في زمن المحنة. والذين لم تنجح الدولة في تحويلهم إلى موالين في زمن الرخاء ليسوا على استعداد لعرض ولائهم في زمن الشدّة، وجاءت الطفرة الثانية التي بدأت في العام ٢٠٠٥ والتزمت الدولة ذات السياسة الإحتكارية والتمييزية، ولم تفد من أخطاء الماضي لجهة تصحيح المسار العقيم الذي إتبعّته الدولة، فقد فغرت شراهة الأمراء فاهها للنيل من الثروة الوطنية على حساب التنمية الشاملة.

لقد فتحت الدولة معركة مع رعاياها خارج نجد وربما بداخلها أيضاً، فلم تتحول إلى الدولة الرحيمة كما يصفها جمال الدين الافغاني التي تحنو على رعاياها وتشيع بينهم مشاعر المحبة والرحمة، بل كانت دولة متوحشة، تميل إلى إنتاج (المختلفين) أكثر من (المتوافقين)، وتبثّ الكراهية بين مواطنيها أكثر مما تبعث قيم التسامح والإحترام المتبادل فيما بينهم، وقد اقتفت هذا السياسة حتى في أحلك مراحلها، ولاتزال سياستها اليوم خير شاهد على ذلك.

فالدولة، رغم عودة الروح إلى جسدها بعد ارتفاع مداخيل النفط منذ العام ٢٠٠٤، لم تشهد تحوّلاً جوهرياً في علاقتها بالمجتمع، إذ كثر المنسحبون عنها، وأحدقت بها المشاكل في مركز قوتها، أي نجد، التي بدأ بعض أهلها يشعر بعبء الإنتماء لهذه الدولة. لم يمنع هؤلاء إنتماءهم التقليدي للمنطقة والمذهب والقبيلة

التي تشاركهم فيها العائلة المالكة، من التعبير عن سخطهم من الأخيرة. فحين تجفُّ منابع الولاء التي فبركتها الدولة لحلفائها، لم يبق هناك ما يربط الدولة بهؤلاء إلا إعادة شحن تلك المنابع.

شراء الولاء غير ممكن في ظل زيادة عدد الطامعين في (كمية النقود) المتوفّرة في خزينة الدولة، وهذا ما يجعل تعداد اللامنتمين للدولة في تزايد مستمر، أما المتضررون فقد حسموا أمرهم وباتوا ينتظرون مرحلة تكون فيها مكانة الدولة شاغرة.

هيبة الدولة

إنفراط هيبة الدولة يفضى تلقائياً إلى تحطيم سلسلة طويلة من الحلقات الناظمة لواقع ظل معتصماً بحبل الدولة التي مثّلت أشد الحقائق سطوعاً وسطوة في حياة السكان المحليين. تختزن الهيبة معانٍ مختلطة من الرهبة، والإحترام، والخشية، والتقدير، والتي تحكي عن نفسها في هيئة إقتفاء حرفي لنصوص اللوائح والقوانين، وتطبيق النظام العام، والإلتزام بإملاءات العقود والإتفاقيات الشفهية والمكتوبة، وصيانة المصالح العامة، وتتجسد تلك المعاني حتى عند إشاراتِ المرور، حيث تتعاضد مشاعر الرهبة والإلتزام.

يترافق مع سيرورة الدولة بناء شبكة تحالفات وتراتبيات إجتماعية ومنظومة قيم تمليها الدولة تحقيقاً لشروط إستمرارها واستقرارها وأيضاً وحدتها، فهذا النظام المراتبي شديد التعقيد ويشترك عدد كبير من الأفراد في صنعه وزخمه ومساندته المطلقة المادية والمعنوية، كونه يكفل منظومة مصالح جماعية لا يستقيم

دفقها دون وجود هذا النظام، ولا يستقيم الأخير دون مواصلة الاسناد له من قبل كل المنتفعين منه.

وحين تتصدع بنى الدولة، تكون هيبتها أول جزء يسقط منها، وهذا السقوط يبدأ في إدراك السكان، قبل أن يسقط في الواقع الخارجي. ويأخذ سقوط هيبة الدولة تعبيرات متنوعة مثل: مخالفة القوانين، خرق المحرمات المصطنعة، السخرية من رموز الدولة، المشاكسات العلنية مع النظام العام، وصولاً إلى التعبيرات المدوّية ذات المدلولات السياسية والأمنية من قبيل المواجهات المسلّحة مع رجال الأمن، وتشكيل خلايا عفوية ومنظّمة موجّهة في الأصل لمقارعة الحكومة ونسف مؤسساتها بشكل غير مسبوق.

ما تلفت إليه عمليات المواجهة المسلّحة خلال عامي ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤، أن ثمة ثقة مفرطة تتمتع بها الجماعات المسلّحة، وثمة إطمئنان أيضاً للعواقب، فالمواجهات العسكرية كانت تتّم بصورة ندّية تنجم عن خسائر متبادلة: قتلى من الدولة وقتلى من الجماعة المسلحة، وملاحقات أيضاً متبادلة وهكذا تربصّات مضادة، وحتى ما قبل تفجيرات الرياض في ديسمبر ٢٠٠٣ سجّلت أجهزة الأمن التابعة لوزارة الداخلية فشلاً ذريعاً في مواجهة حوادث الأمن (إغتيالات في الجوف، وتفجيرات الرياض، والخبر، والقصيم، وعسير ومناطق أخرى، دع عنك الحوادث الجنائية المتقدمة والكثيفة..).

إن حملات المداهمة والتفتيش عن أوكار ومخابىء الأسلحة والخلايا الإرهابية لم يكن إجراءً رادعاً وكابحاً لنشاطات الجماعات المسلحة، بل تؤكد قصص المواجهة أن أجهزة الأمن واجهت طرفاً

عنيداً صلباً واثقاً وفي الحاصل النهائي قد يكون ندّاً يضاهي في قوته قوة خصمه، فهو يتسلح بمهارات قتالية عالية، ويملك من أدوات المناورة ما يفوق أحياناً أدوات أجهزة الأمن وهذا ما اعترف به وزير الداخلية الأمير نايف شخصياً. النقطة المفقودة في تحليل أداء هذه الجماعات وسلوكها القتالي هي أن الثقة المفرطة التي تتمتع بها هذه الجماعات نابعة من رؤيتها للآخر ـ للدولة، ففي الوعي الباطني لدى هذه الجماعات أن الدولة سقطت كوجود إعتباري، وأن ما تسعى إليه هو الإجهاز عليها بصورة قاطعة ونهائية وتوفير ظروف نشأة النموذج البديل.

العنصر الآخر المفقود في التحليل هو أن هذه الجماعات تمثّل في بعض أجزائها أحد أشكال الإختراق داخل المؤسسة الأمنية، فعناصر هذه الجماعات إما أن يكونوا متحدرين من الأجهزة الأمنية والعسكرية أو وثيقي الصلة والقرابة بها، ما يجعل تهريب السلاح من مخازن الجيش وقوات الأمن، وكذلك إستباق النيل منها بإجراءات وقائية إحترازية أمراً سهلا، وقد لحظنا هذه الصلة حتى بين المقاتلين في صفوف تنظيم (القاعدة) في العراق، منها ما كشف عنه المتحدّث بإسم عمليات بغداد اللواء قاسم عطا في ١٧ مايو ٢٠١٠ عقب اعتقال عبد الله عزام القحطاني الملعب بـ (سنان السعودي) وهو ملازم سابق في الجيش السعودي، وتولى منصب المسؤول الأمني في تنظيم القاعدة فيما يسمى بدولة العراق الإسلامية، ونفّذ العديد من العمليات وكان يخطط بالتنسيق مع والي بغداد في دولة العراق الإسلامية المدعو مناف الراوي. وقد أقرّ المتحدّث الأمني بوزارة

الداخلية السعودية اللواء منصور التركي في اتصال مع صحيفة (الوطن) السعودية في ١٨ مايو ٢٠١٠ بأن (المعلومات المتوفرة لدى وزارة الداخلية السعودية تشير إلى مغادرة مواطن سعودي يحمل إسماً مقارباً الى خارج المملكة في إجازة عرضية في شوال ١٤٢٥هـ الموافق نوفمبر ٢٠٠٤ ولم تسجل له عودة للمملكة حتى تاريخه)..

مايلزم التشديد عليه هو ما يعكسه الشعور العام بتهافت سلسلة حقائق مشدودة بالدولة، وما يمكن أن يترجمه من سلوك وممارسة عملية. فالدولة، من الناحية النظرية، تظل في كل الأحوال قوة ردع لا تضاهى، بوصفها حاصل القوة الجماعية والجهاز الأكثر تكاملاً وتنظيماً وإدراكاً، وقدرة على كبح القوى الأخرى المضاهية له، وهذه القدرة تمنح الدولة هيمنة على المجال العام، ويجعل غيرها (أفراداً وجماعات) خاضعاً لها. هذه الهيمنة تأخذ معنى إعتبارياً، يصدر عن إحساس عام بوجود قوة عليا تمسك بزمام الأمر، وليست بحاجة إلى تجسيد حضورها عبر أشخاص، وآليات، وأجهزة.

في الدول الديمقراطية، لا يحتاج السكان إلى إختبار للتأكّد من وجود الدولة من خلال القصر الرئاسي/ الملكي والحضور الكثيف لشخص الزعيم في وسائل الإعلام، فالدولة هناك متمأسسة ولا يتحدّد مصيرها بحياة وموت الرئيس أو الملك، فالدولة تمارس هيمنتها على السكان عبر مؤسسات وحقائق إعتبارية كثيفة، يشعر الجميع بأنهم جزء منها وشركاء في صنعها، ولذلك قبلوا بأن تكون لها السيادة عليهم. أما في الدول الديكتاتورية، فإن السكان لا يتعاملوا مع دولة مؤسساتية بل مع سلطة تمارس سيطرتها على

السكان من خلال مؤسسات بيروقراطية وأجهزة أمنية ونشاطات كثيفة لتأكيد حضور السلطة أولاً ومن ورائها الدولة، أي من خلال طائفة إجراءات وأشخاص وأجهزة ليست ذات صلة بالسكان ولم تكن نابعة منهم، وبالتالي فهي تمارس سيادتها بغير توافق مع السكان.

ربما تكون السعودية من النماذج الفريدة التي يتحقق فيها مفهوم السيطرة بوضوح، فالدولة نشأت عبر سلسلة غارات عسكرية ذات طابع دموي على المناطق التي ألحقت بمركز إنطلاق الجيوش، ومن خلال عمليات قهر لإرادة السكان باستعمال مفرط للآلة العسكرية، وفي نهاية المطاف تشكّلت دولة إتخذت شكل الحكم السلالي وفرضت إرادتها على الجماعات المنضوية بداخلها.

وحين تواجه هذه الدولة تحدّيات من داخلها، فإنها تدرك بأن المواجهة تتم على أساس إفراغ إرادة السيطرة وانتزاع مصادرها، وتدرك أيضاً بأن نجاح الخصم سيجعل ليس السلطة بل والدولة بكاملها مسرح عمليات لمجابهة مفتوحة. فالدولة لا تنفكّ بحال عن السلطة الناظمة لها، الأمر الذي يجعل مصير الدولة متّصلاً بصورة شبة كاملة بمصير العائلة المالكة، إذ ليس هناك دولة وطنية عريقة أو أمة تاريخية ذات خصائص إثنية وثقافية مشتركة، ولم تبذل السلطة جهداً حقيقياً في بنائهما، فقد ارتبط قيام الدولة بأسرة أضفت عليها إسمها وطابعها الخاص. فالهيبة والوحدة والمصير تمثل مشتركات بين الدولة والعائلة المالكة، فإذا تصدّعت هيبة السلطة ممثلة في الأسرة المالكة يعني بالضرورة تصدّعاً في هيبة الدولة ذاتها، وهكذا الحال للوحدة والمصير.

حين تخوض العائلة المالكة معركة الأمن مع جماعات وأفراد ينشطون في رد فعل على أوضاع ساسية وإجتماعية وإقتصادية في جزء منها، وطلباً، في جزء آخر، لتحقيق أغراض أيديولوجية خاصة، تدرك بأن ارتجاجات عنيفة تضرب قواعد إستقرار الدولة ووحدتها وهيبتها. فالدولة لم تعد تمثل حقيقة مقدّسة في الإدراك الشعبي، فقد باتت نظرة الجماعات الناشطة إليها محفوفة بغمامة داكنة من الشكوك في جدارة جهازها الإداري، وتالياً التخطيط من أجل ـ وربما العمل على ـ إحداث تغييرات جوهرية فيه إن لم يكن التفكير جديّاً في إزالته ومعه الدولة.

ثمة حقيقة قاسية، بلغت ذروة توهجّها خلال موجة العنف، وتمثل إحدى تعبيرات الإحتجاج السلوكي غير الفصيح على الدولة، تتمثل في الإستقبال الفاتر المغلّف بالريبة للمبادرات الإصلاحية الصادرة عن كبار رموز الدولة، والسبب في ذلك أن تهديماً مستوراً لأسس الثقة في الدولة من قبل السكان المحليين قد تمّ بوتائر سريعة خلال العقدين الأخيرين، أي في وقت كانت الدولة بمسيس الحاجة إلى مبادرات إصلاحية فعّالة لمعالجة مشكلات إقتصادية وإجتماعية وسياسية حرجة.

مرحلة التحوّل إلى الركود وصولاً إلى الأزمة الإقتصادية وتالياً الإجتماعية والسياسية كانت تتطلّب سلسلة مبادرات فعّالة من قبل الدولة من أجل التعاطي بطريقة صحيحة مع أوضاع جديدة تهيئ لانتقال الدولة إلى العيش ضمن لحظة تاريخية منسجمة مع الواقع المحلي والدولي. ولكن هذه المبادرات لم تصدر، وفضّلت الطبقة

الحاكمة تفويض الغيب مهمة إنقاذها من ورط راهنة.

وماذا كانت النتيجة؟ بات الكثير يفكر في حلول على طريقته، ويسلك سبل التغيير بأدواته الخاصة، ليس من بينها التفكير في الإستعانة بالدولة على أمر التغيير. بل حتى أولئك المحتفظين ببعض الأمل في أن تمسك الدولة بزمام مبادرة ما في لحظة تاريخية حاسمة من أجل الخروج بالدولة من النفق المسدود، باتوا يأسفون على توسّلهم بأسلوب العرائض.

إسقاط الحكومة من قائمة الخيارات المنشودة في العمل الإصلاحي لا يعني شيئاً آخر غير سقوط حقائق كبرى في الإدارك الشعبي العام، ولا يعني ذلك أيضاً سوى إنهدام الحدود أمام المجتمع حيال دولة لم يعد يرى فيها سوى عائقٍ ضخم لطموحاته المشروعة، وهذا ما يجعل كل أشياء الدولة خاضعاً للإبتذال والإنتهاك، بدءً من التفريط في المصالح العامة، واختراق القوانين والإلتفاف عليها، والتلاعب بالمال العام، وتزوير الوثائق والتنصُّل من الإلتزامات والإتفاقيات المالية..والقائمة مفتوحة لتعبيرات متنوعة عن انهدام الحدود، التي تلتقي عند سقوط حقيقة أخرى كبرى، أي الدولة.

ثمة ما يدعو إلى التأمُّل الدقيق في حقيقة ما يجري الآن، فليس اكتشاف خلايا سرية بين الفينة والأخرى، وظواهر تمرّد اجتماعي وعقدي، وتجمهرات شبابية ذات طابع استعراضي واعتراضي في الشوارع والمناسبات سوى رفع الغطاء عن المجتمع الثاني الذي لا تميل وسائل الإعلام الرسمية إلى الكشف عن هويته، ومفاعلاته

الثقافية والعوامل الأيديولوجية والمحفّزات الإقتصادية والإجتماعية التي تسود فيه وتدفعه للإرتطام بقواعد الدولة. في هذا المجتمع الثاني، يحقق الأفراد ذواتهم بعيداً عن الأضواء، ويتكاثرون أفقياً أملاً في الإنقضاض على الدولة بصورة مباغتة، وتقويضها من الأسفل عبر سلسلة مجابهات مسلحة واضطرابات متّصلة من أجل الوصول بالدولة إلى مرحلة الإنهاك التام.

ما يدعو للغرابة، أن الدولة مازالت تميل إلى استعمال معالجات تقليدية لمشكلات غير تقليدية، فمازالت المراهنة على اصطفافات شعبية داخلية من شرائح إجتماعية تآكلت بفعل العملية التحديثية، فمشائخ القبائل المراد إستخدامهم لمعاضدة الدولة في محنتها باعتبارهم أكثر إلتصاقاً بمنظومة تقليدية من الحقائق المتصلة بالدولة، يضمرون قدراً أكبر من السخط مما يظهرون من الرضا وقد شاركوا الأجيال الجديدة في التأثير جنباً إلى جنب تأثير أيديولوجيات دينية وسياسية شديدة الجاذبية والإستقطاب، وبالتالي فالغالبية الواقعة خارج مجال تأثير الدولة تحمل تفسيراتها الخاصة في العلاقة مع ورموز السلطة.

ويمكن القول، كمحصلة، أن الدولة تواجه مجتمعاً جديداً مقطوع الصلة بمجتمع قديم كانت الدولة قد أسّست إستقرارها وتماسكها الداخلي على احتوائه وخضوعه لها، وهذه المواجهة مرشّحة دائماً لأن تحدث إهتزازات عنيفة لمنظومة قيم وحقائق إرتبطت بالدولة منذ نشأتها وهاهي تتساقط على وقع تحوّلات دراماتيكية غير مسبوقة.

كيف تخلق الدولة هيبتها ومتى تفقدها، مسألتان تبعثان بصورة مستمرة قلقاً دائماً لدى القائمين عليها. عاملان رئيسيان من شأنهما تخليق هذه الهيبة: الأداء والقوة.

تحقق الدولة المتقدمة هيبتها عبر الإنجاز الذي تحققه على الأرض وأمام مواطنيها أي من مستوى التفوق التكنولوجي والتطور الاقتصادي ومستويات المعيشة المتقدمة. وهذه الدولة غالباً ما تكون منتج أمّة، أي كونها قائمة على أساس توافق جماعي، ومنافسة سلمية بين مجموعة أحزاب على السلطة تحرص على إتقان أدائها من أجل إقناع ناخبيها بأهليتها السياسية. فالقاطنون داخل هذه الدولة يلمسون هيبتها عبر ما توفّره لهم من حقائق وتجسّده من إنجازات ممثلة في مشاريع تنموية، وفرص عمل متساوية، ومستويات معيشية مرضية، وهكذا الشعور بالأمن والاطمئنان، ومشاركة في القرار السياسي. فالهيبة، في هذه الحالة، لم تكن ناشئة عن احتكاك مباشر بين الحاكم والمحكوم، بل هي نتاج إيفاء بمجموعة التزامات وتحقيق منجزات مادية قامت بها الدولة، بحيث تصبح هذه المنجزات الشهادة العلنية للحكومة أمام مواطنيها. والهيبة هنا ليست مفروضة بقوة السلاح بل بقوة الإنجاز، ولذلك فهي هيبة طوعية تتولّد من شعور داخلي لدى المواطن دون تدخل من الدولة نفسها، وهنا يكمن سر الولاء الحقيقي للدولة.

أما الدول غير القائمة على أساس تعاقدي، أي بكلمات أخرى ليس على أساس تراضي وتوافق بين الحاكم والمحكوم، وإنما عبر اللجوء إلى القوة العسكرية والأجهزة الأمنية الباطشة، فإن الحال

يختلف من حيث هيبة الدولة المصنّعة، فهي هيبة تتغذى على مشاعر من نوع مختلف لدى السكان، وهي في النهاية هيبة غير حقيقية كما أن الولاء الناتج عنها هو الآخر ليس ولاءً حقيقياً.

قد يسهم إستعمال البطش والقوة القاهرة في فرض سلطان الدولة على الرعايا في تخليق هيبة تستمد من قدرة الدولة على إخضاع الأفراد تحت تأثير إستعمال القوة أو التهديد باستعمالها. يروي مناضلو الستينيات والسبعينيات قصصاً في القمع خلال عهد الملك فيصل، حين أسرفت أجهزة الأمن في البطش ضد المناضلين والشرفاء من دعاة الإصلاح السياسي سجناً وتعذيباً جسدياً ونفسياً وقتلاً، حتى استعار بعضهم المقارنة الشعبية الساخرة المعقودة بين رؤوساء مصر، فقالوا عن الملك فيصل بأن (من لم يقتل في عهده فلن يقتل).

وحين دخل المال كعنصر جديد في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أصبح للدولة خياران: العصا والجزرة. فمنذ الطفرة النفطية كانت للدولة قدرة على المناورة في إخضاع رعاياها تارة بشراء الذمم عن طريق (الشرهات) وتقديم التسهيلات المالية والخدمية، وتارة بكسر إرادة الخصوم عن طريق وسائل القهر الغاشمة والقبضة الحديدية. هاتان القوتان، أي العصا والجزرة، حقّقتا مجتمعتين أو منفردتين هيبة غير طوعية، وإنما هيبة موصولة بشيء في الخارج سواء عن طريق كمية المال المدفوعة أو جرعة القمع المستعملة. ولذلك فالهيبة المنتجة من هاتين القوتين هي هيبة قهرية لا تسري في وجدان المواطنين ومشاعرهم، وهنا أيضاً يكمن سر الولاء المفتعل للدولة.

ولكن هيبة الدولة السعودية هذه إصطدمت بتحديين خطيرين، موجّهين لجوهر مكوّنيها الاساسيين: العصا والجزرة. التحدي الأول بدأ مع انهيار الدولة الريعية العام ١٩٨٢ حين سجّلت الموازنات السنوية عجزاً وديناً تراكم بمرور السنوات وصل فيما بعد إلى ما يربو على ٧٠٠ بليون ريال سعودي، ونجم في الحاصل النهائي عن إنهيار نظام الرعاية ممثلاً في الخدمات الصحية والاجتماعية وأزمات في التعليم والوظائف. إنهيار نظام الرعاية في هذه الدولة لم يكن يعني سوى إنهياراً لأحد ركني الهيبة، بالنظر إلى أن هذه الدولة لم تخترق الجهاز العاطفي لدى السكان ولم تتحوّل إلى جزءٍ من تكوينهم الثقافي والحضاري، كيما يغفر لها حال نضوب المال. فالهيبة التي صنعها الرفاه قد تقوّضت، إلى حد كبير، إذ فشلت الدولة في الايفاء بالحدود الدنيا من التزاماتها، أي عجزها عن تلبية الحاجات الأساسية لمواطنيها. وحتى بعد التحسّن الطارىء على أسعار النفط منذ العام ٢٠٠٤، فإن أعباء الماضي والسياسة الاقتصادية العقيمة حالت دون إنقاذ ما يمكن إنقاذه من هيبة الدولة. فمازالت المشكلات القديمة باقية وتظهر أرقام ٢٠١٠: نسبة البطالة تقدّر بحسب خبراء إقتصاديين محايدين ٢٠ بالمئة، في وقت تصل فيه نسبة تملّك السكن ٢٣ بالمئة، وهي الأقل على مستوى العالم، وأن عدد من يعيشون تحت خط الفقر يصل بحسب عضو في مجلس الشورى نحو ٨ ملايين شخصاً، في ظل تزايد حجم الفساد الذي بلغ ٣ تريليون ريال (٨٠٠ بليون دولار)..

التحدي الآخر، هو الهشاشة الأمنية، الذي تكشّفت معالمها بصورة فاضحة منذ العام ٢٠٠٣. فقد كان إنهيار نظام الرعاية أدّى إلى

إرتخاء القبضة الأمنية، حيث تمزقت شبكة الولاءات ولم يعد للقوة دور في ضبط الأوضاع الداخلية. فخلال السنوات الخمس الماضية إنفرطت عرى الأمن ولم تعد الذراع الأمنية، التي كانت الدولة تتوعد خصومها بها، طويلة بالقدر الذي يحول دون وقوع حوادث أمنية متواترة، كما فقدت الأجهزة الأمنية سرعة الوصول إلى مسرح الإضطرابات فور وقوعها، كما جرى في سرقة البنوك المتكررة، فضلاً عن الحوادث شبه اليومية ذات الطابع العنفي المسلح في أرجاء البلاد.

ثمة نتيجة واحدة تؤكّدها تلك الحوادث الأمنية المتوالية والمتصاعدة بوتائر مقلقة وهي أن هيبة الدولة قد سقطت في نظر الضالعين في حوادث مخلّة بالنظام الأمني، ولم تعد تحذيرات وزير الداخلية ولا أجهزته الأمنية تحمل جرعة ردع كافية تحول دون تفجر تلك الحوادث.

ولأن الهيبة لم تتأسس بصورة صحيحة، كونها ارتبطت بتأثيرات عوامل خارجية أي المال والقوة القاهرة، وخصوصاً في دولة ليست مكتملة التكوين، أي في دولة لم تولد من تظافر قناعات، ولم تكن تجسيداً سياسياً للأمة التي تقف وراءها، حينئذ تتقلص المسافة بين مولد الدولة وزوالها.

أزمة الهوية في مجتمع تعددي

واجهت المواطنة دائماً إشكالية مركّبة تتصل بتكوين المجتمعات التي يراد تحويلها بما يتناسب وطبيعة الدولة الوطنية، إذ

لا يمكن لمواطنة أن تُنتَج في مجتمعات تتوزّعها خطوط إجتماعية وثقافية وانتماءات مذهبية ومناطقية متعددة بكل ما تختزنه من تراث ثقافي، وذاكرة تاريخية، ومنظومة قيم وعادات ومسالك متنوعة. وينبغي الفات النظر ابتداءً الى الدين كمكّون رئيسي وتاريخي لنشأة الأمم الكبرى في التاريخ البشري، والذي أصبح منغرساً في سياق إشكالية الدولة الحديثة المؤسسة على مفاهيم ذات طبيعة علمانية، من بينها المواطنة كمبدأ أساسي لهوية وتشكيل المجتمعات الحديثة.

وينبعث الجدل دائماً بين علماء الإجتماع والسياسة حول إمكانية تحقق المواطنة الكاملة في مجتمعات ذات طابع تعددي، ناظرين الى سياقات تاريخية محددة، كان فيها السعي الحثيث من قبل دول عديدة لجهة وضع حد أو تقليص للفواصل والإختلاف بين مجتمعات يراد إيصالها إلى درجة الإنصهار الداخلي كمقدّمة لتحقيق الوحدة الداخلية والإنسجام تعزيزاً لقواعد الإستقرار السياسي..

وقد حاول الباحثون وعلماء الأديان والإجتماع والسياسة ردحاً من الزمن التفتيش عن بدائل فاعلة تعين على تضييق الفوارق بين المجتمعات، فيما كانت الأخيرة تسير على عكس رغبة الدول، فقد كانت المجتمعات قادرة بدرجة كبيرة على إنتاج المزيد من الفوارق. وساد إعتقاد لزمن طويل بأن التحديث سيكون الوصفة السحرية التي ستقضي على الفوارق بين المجتمعات وستغير وجه الأخيرة وتحدث ما عجزت الدول بأدواتها التقليدية عن تحقيقه، وستنتقل المجتمعات الى مرحلة تكون فيها وقد ألقت وراءها إرثها التاريخي وثقافتها الخاصة ومنظومة قيمها وعاداتها وبالتالي ستنفر من هوية طالما

أثقلت كاهلها لجهة هوية جديدة تربطة بالمستقبل وبحقائق العصر وثقافة السوق. وجاءت النتيجة صادمة لهذا الفريق من العلماء، فقد استعملت أدوات التحديث من أجل تعزيز الهوية الخاصة.

هذه المقدمة تسعف في الدخول الى موضوعة المواطنة في مجتمع تعددي كالسعودية مثالاً حيث الرهان الدائم على تصنيع هوية عليا في مقابل هويات فرعية. والهوية العليا كانت على الدوام المطلب الأقصى للدولة السعودية كيما تحقق ضمانات بقائها واستقرارها الداخلي وإجماع القاطنين داخل حدودها بأهلية السلطة السياسية فيها للحكم. والعقيدة المركزية في المواطنة تتمحور حول آلية إنتاج الهوية العليا لمجموع المواطنين، وما يمكن أن تضفيه هذه الهوية من قيمة عليا لمواطنين تحتويهم الإنشدادات القبلية والمناطقية والدينية/ المذهبية بما يقلل الحاجة والرغبة الى هوية عليا هي في الأساس تنشد إستقرار الدولة ونظام الحكم في نهاية الأمر، ما لم تكن هذه الهوية قادرة على التعويض عن مكتسبات الهويات الفرعية.

بالنسبة للسعودية، كانت النظرة العامة لدى المتضررين من سياسات الدولة القائمة على التمايز والتمييز، أن الدولة تمثل بالنسبة لكل هؤلاء أو للغالبية العظمى منهم طرفاً رئيسياً في فرض هذه السياسة ورعايتها إن لم يكن حمايتها. فالدولة بما هي أداة لتحقيق إجماع وطني لم تتحقق في السعودية، بل إن سلطة الهيمنة فيها تكاد تكون لصالح جماعة معينة وقاهرة لجماعات أخرى، فهي، أي السلطة، طرف في النزاع بل قد يقال انها م٤ولّد له وأحد مصادره الرئيسية. ويصعب في حال كهذا، الحديث عن هوية وطنية عليا حيث

سياسات الدولة لا تتجه إلى إنتاج هذه الهوية المنشودة، القائمة على أساس وجود ثقافة وطنية مخلّقة لمبدأ المواطنة الذي يكون الأساس المشترك بين قاطني الدولة.

ثمة مقاربات جوهرية لتصحيح علاقة الدولة بالدين تصلح أساساً للتناظر حول ما يمكن أن تفسحه العلاقة في المجال لولادة مفهوم المواطنة كرابط أساسي في علاقة المجتمع بالسلطة لا على أساس ديني بل على أساس مدني، فيما يكون للدين مدخلية في شأن المجتمع وليس في وظيفية الدولة.

وهناك من يرى بأن تصحيح العلاقة بين المجتمع والدولة يتطلب تمدين الأخيرة، وهذه المقاربة تستحضر وبصورة متكررة وفاعلة تجربة الكنيسة في أوروبا ونقيضها الموضوعي أي الدولة. فقد وجدت شعوب أوروبا أن الصراع بين الدين ممثلاً في الكنيسة والدولة لا يتم حسمه إلا بتبني خيار الدولة المدنية بمضمونها العلماني، وتحويل الدين إلى شأن فردي. ويمتد خيار العلمنة إلى كافة مجالات المجتمع بما في ذلك القوانين الخاصة بالزواج والإرث والطلاق وغيرها، وبهذا تكون الدولة كمرجعية نهائية سياسية وقانونية الخيار الأمثل لوأد تداعيات الفوارق داخل الجماعات سواء على قاعدة دينية، إثنية، أو ثقافية، فالدولة بما تفرضه من سطوة قهرية ونظام إداري وسلطة قانونية هي مرجعية عليا لمجمل مواطنيها بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية أو متبنياتهم العقدية. يرى هؤلاء الباحثون بأن ثمة نجاحاً باهراً حققه هذا الخيار في عدد كبير من دول أوروبا معزّزاً باستجابة الجماعات المنضوية داخل حدود هذه الدولة

لخيار العلمنة واحتساب الدين شأناً قابلاً للتخفيض عند مستوى الممارسات الطقسية الفردية وغير المتعارض مع صيرورة وسيرورة الدولة بمضونها العلماني.

خيار علمنة الدولة السعودية أو الدعوة اليها وردت في أكثر من موقع حواري سعودي على الإنترنت، كما تحدث عنها أكثر من مثقف سعودي بصورة ضمنية واعتبروها المعبر الآمن نحو وطن بلا توتر. وهذا الخيار من شأنه تفكيك العلاقة المعقدة بين الدولة والمؤسسة الدينية وثقل التحالف التاريخي بين الطرفين والذي فقد ـ حسب هذا الفريق ـ مبرر استمراره بعد قيام الدولة ووجود جماعات متعددة غير متصالحة مع المذهب الرسمي الذي يرى في هذه الجماعات أطرافاً خارجة عن الإسلام، ولكن بالتأكيد ليست خارجة عن الدولة، ما يفرض على الأخيرة تخفيض العامل الديني في إدارة الدولة والإنتقال الى مرحلة تسود فيها القوانين المدنية الخاصة بالدولة كدولة وليس كممثلة لجماعة دينية محددة.

مقاربة أخرى، على خلاف المقاربة الأولى، تقرر سلفاً حق كل الجماعات الدينية في إجراء وتطبيق أحكامها الدينية وفق معتقداتها سواء كانت الأخيرة تنتمي إلى أديان متعدّدة أو داخل الدين الواحد. ويمثّل إحترام الخصوصية الدينية للجماعات موضوعاً مصعّداً وبصورة مستمرة كونه يمثل خياراً مقبولاً لجماعات دينية في كل ارجاء العالم.

فاحترام الخصوصية الدينية لكل جماعة داخل الدولة تلزم الأخيرة بالتنازل عن جزء من سلطانها القانوني بوجه خاص لحساب

الجماعات الدينية بداخلها كيما تطبّق أحكامها في الزواج والميراث والطلاق وغيرها. وبطبيعة الحال، فهناك من يقول باختلال المواطنة في حالات كهذه حيث تكون فيها الجماعات منقطعة عن السلطة القانونية الكلية للدولة. بيد أن المتحمّسين للخيار الآخر يرون بأن احترام الخصوصية الدينية للمواطنين تشكّل حافزاً على تطوير مفهوم المواطنة متجاوزة الحدود الضيّقة لمعنى المواطنة كما يرسمها الفريق الداعي إلى إضفاء سلطة شمولية ومطلقة على الدولة، وهذا الخيار بلا شك يتطلب فك الطبقة الحاكمة عن متعلقاتها الاجتماعية وانشداداتها الدينية والثقافية وتحويلها الى مجرد جهاز إداري صرف لا صلة مباشرة له بالتنوع العقدي والإثني. وهذا الخيار إن صدق في مناطق معينة فانه لا يصدق على مناطق كثيرة بما في ذلك منطقة الشرق الأوسط حيث السلطة السياسية هي جهاز تمثيلي لطبقة أو لجماعة دينية أو سياسية معينة.

ولا ريب أن دولة دينية مثل السعودية، كنموذج يتبنى وبصورة علنية الإسلام (بحسب تفسير الشيخ محمد بن عبد الوهاب) كمصدر تشريعي وأيديولوجية شرعنة لدى الدولة، فإن احترام الخصوصيات الدينية فضلاً عن خيار العلمنة الشاملة للدولة يبدو مستحيلاً كونه يتطلب إعادة بناء الأساس الأيديولوجي للدولة وربما استبدال مصادر مشروعيتها.

فالمواطنة في دولة دينية كهذه تصبح عرضة للتفسيرات المتضاربة والمتنوعة، وقد تتحول في أحيان كثيرة نقيضاً موضوعياً لمبدأ الدين، بالنظر الى المكونات الرئيسية لمبدأ المواطنة بما يتطلبه

من تحقيق العدل والمساواة وتكافؤ الفرص والتمثيل السياسي المتكافىء، فيما تصبح التفسيرات الدينية الخارجة عن إطار التفسير الرسمي للدين متنافرة مع مبدأ المواطنة كما تراها الطبقة الحاكمة.

لا شك أن اختلال المواطنة ينعكس بصورة مباشرة على درجة الولاء السياسي للدولة، وإذا ما تم فحص الولاء في تجارب الدولة الريعية، حيث الولاء بقدر العطاء، فإن النتيجة النهائية تكون غالباً سالبة، إذ يكون الولاء بهذا التحديد قائماً على معادلة المصالح المتبادلة، وليس على قاعدة قناعات فكرية، مع ضرورة التذكير دائماً بأن الولاء الحقيقي ليس ذي طبيعة إقتصادية، وهو ما لحظنا تجاربه الكارثية الأخيرة في رومانيا تشوشيسكو، وعراق صدام حسين، وربما ينطبق على كثير من الدول الريعية ذات الطبيعة الشمولية، وقد قدّم لنا تاريخ الدول نتيجة إرشادية بأن تأسيس الولاء على قاعدة نفعية يجعل الدولة عرضة لأي تصدّع في القاعدة، وأن الولاء يضعف حين تكف الدولة أو تقصر عن ضمان منافع لمن وهبها ولاءً مشروطاً، وأنّ من تعوّدوا على رهان المنافع في الولاءات يكونون على استعداد لنقل ولاءهم لمن يضمن لهم منافع أكبر، بل قد يتحوّلوا الى الأداة التي تطيح النظام الذي يعجز أو يحجم عن ضمان مصالح من يشترطها كجزء من التعالق مع الدولة. وحال كهذا يجعل الولاء مسلوب الروح، فهو ولاء مصلحة، وخضوع إضطرار، ومحبة مصطنعة، وبالتالي فهو ليس بديلاً عن الولاء الحقيقي القائم على أساس جدارة الدولة عبر تطبيق القانون، وتحكيم المساواة بين المواطنين، وصوغ سياسات التنمية المتكافئة.

بالتأكيد هناك من بين الطبقة الحاكمة من يرى في التقليد القبلي

القائم على التضامن المصلحي بين الأفراد وزعيم العشيرة، مرشداً وجيهاً لتصنيع ولاء من نوع الولاءات القبلية، وقد يعود السبب في رسوخ هذه القناعة الى كون الولاء المستمد من مفاهيم الدولة الحديثة، غير مدرك في التفكير السياسي لدى الطبقة الحاكمة. ولذلك، تكتفي الأخيرة بمجرد الولاء الظاهري الذي يوفّر إستقرار السلطة وتماسكها، رغم أن هذا النوع من الولاء ينطوي على خلل خطير في العلاقة بين الدولة والمجتمع، وهو ما يزيد في تقسيم المجتمع على أساس القرب والبعد من المصالح وليس الوطن، الذي يكفل لأبنائه حقوقاً متكافئة ومصالح متوازنة.

وقد بات واضحاً أن غالبية السكان تشعر بأنها تخضع تحت تأثير سياسات ظالمة وغير وطنية، كون الدولة تتمسك بسياسات تمييز على أساس الانتماءات التقليدية القبلية والمناطقية والدينية. وإزاء هذا الإحساس المتصاعد بالغبن، يضعف الإحساس بالوطن وربما في مرحلة ما بالحاجة إليه أيضاً، فيما يتزايد النزوع نحو ترسيخ الأطر التقليدية للإنتماء، خصوصاً حين تتجاوز درجة الخطر الذي يواجه الجماعات المغبونة الخطوط الحمراء، بما يعيد بعث الهويات الفرعية ويحيلها الى إطارات إنتماء نهائية، وقد تحمّل في طيّاتها عناصر تدمير وحدة الدولة. وهنا يعاد طرح السؤال مجدداً، لماذا أخفق التحديث في تخفيض التأثيرات السياسية للهويات الفرعية، فضلاً عن إخمادها أو حتى كبتها، لصالح تشييد بنى هوية وطنية كلية. ولماذا، في الأصل، ترجع الجماعات المغلوبة الى الخلفية الثقافية والسياسية والدينية لإعادة الحياة لهوياتها الفرعية، وما هي تمظهراتها وهل لذلك علاقة بإخفاق الدولة في إنتاج هوية من سنخها، وليس

من سنخ الطبقة الحاكمة فيها، وبالتالي ماهي ردود الفعل المتوقعة من الجماعات القاطنة خارج تصنيف الحلفاء من وجهة نظر الدولة الريعية، أي الجماعات التي لم تحظ بقدر مقبول من ريع الدولة غير الوطنية، أو التي مسّها الضر من سياسات تمييز دفعها الى شحن مخيالها القبلي والمناطقي والمذهبي، وتوظيفه في مشاريع غير وطنية كرد فعل على دولة غير وطنية؟.

أنظمة الحكم العربية، والسعودية واحدة منها، تمسّكت بمفهوم غير وطني للوطنية، حيث أسبغت عليه طابعاً فئوياً بأشكال متنوعة: حزبية، طبقية، عائلية، وجعلت من المفهوم نفسه، أي الوطنية، أداة قمعية وقهرية وتهديدية، فبإسم الوطنية تمّت تصفية الخصوم المحليين، وبإسمها لجأت الدولة الى سياسات قهرية من أجل إخضاع المجتمع، وبإسمها أيضاً تم تخويف الرعايا من الإعتراض على فساد وجبروت الطبقة الحاكمة، وقد لحظنا كيف لجأت الأخيرة الى تهم العمالة، وتهديد الوحدة الوطنية، والإستعانة بقوى خارجية، وكلها تندرج في سياق مضادات الوطنية، ولذلك فقد تحوّلت الأخيرة إلى سلاح بيد الأنظمة الشمولية، بل كل مازادت هذه الأنظمة طغياناً صعّدت في التلويح بالوطنية كجزء من معركتها ضد خصومها المحليين بدرجة أساسية، لما للعمالة والخيانة والتواطىء مع العدو من معانٍ مخزية في التراث العربي الشرقي.

يحمّل البعض مسؤولية غياب الثقافة الوطنية وخصوصاً تلك الثقافة المتعلّقة بمفهوم المواطنة أو الوطن الى الإنسان القاطن على تراب الدولة، وكأنه المسؤول عن إنتاج وتطوير الهوية الوطنية وليس

الدولة نفسها المسؤولة عن تعميم تلك الثقافة الوطنية والمؤسسة على مبادىء عملانية في الوطنية منها اعتماد المساواة، وتكافؤ الفرص، وتقاسم الثروة بصورة عادلة، واحترام الخصوصيات الثقافية لكل جماعة، وترسيخ قيم الحرية والعدالة..وهذه لا يصنعها الأفراد وإنما الدولة، تماماً كما أنها المسؤولة عن تفجّر الهويات الفرعية والانتماءات الجزئية كرد فعل على إخفاق الدولة في سياساتها الوطنية. ومن المستغرب أن يخطأ البعض في تشخيص أزمة الهوية الوطنية في السعودية حين يفترض أن هذه الهوية تولد من ثقافة المجتمع المنقسم على ذاته الى مجتمعات فرعية بهويات خاصة وتقليدية، وليس من الدولة التي يراد لها التحوّل إلى وطن وأمة، وهي وحدها المسؤولة عن تنشئة ثقافة وطنية عبر مناهج التعليم، والسياسات التنموية، وتوزيع الخدمات، وتقاسم الثروة والسلطة.. كتب علي العمري مقالاً في موقع (إيلاف) في ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٧ بعنوان (الهوية الوطنية..السعودية نموذجاً) جاء فيه: (في بلد كالمملكة العربية السعودية يمكن ملاحظة أن ثمة غياباً لأي رؤية واضحة لدى الإنسان هنا لمفهوم المواطنة أو الوطن في مقابل الشعور القوي بالإنتماء للقبيلة أو الطائفة أو المنطقة، مما أضطر المؤسسة الرسمية إلى محاولة إدراج مادة لدى طلاب المدارس الابتدائية تحت مسمى الوطنية!). مثل هذا التشخيص يبطن تبرئة لدور الدولة في أزمة الهوية الوطنية، وتحميل مسؤولية بزوغ الإنتماءات الفرعية إلى السكّان، ما اضطر الدولة، بحسب وجهة نظره، الى إقرار مادة الوطنية، وكأن الأمر جاء رد فعل على فشل السكان في تخليق وعي وطني وليس نتيجة لفشل سياسات الدولة غير الوطنية. مع

أن الكاتب العمري إستدرك لاحقاً من خلال تسليط الضوء على واحدة من جنبات مشكلة غياب الهوية الوطنية، حين ذكر (أن السعودية كبلد حديث النشأة لم يصل حتى الآن لا رسمياً ولا شعبياً لمفهوم محدد للوطن خارج الانتماء للأسرة الحاكمة. كما أن الخطاب الديني الرسمي لا يشجع أي مفاهيم دنيوية كالوطنية بل ويشجب أفكاراً كالقومية في حين ينظِّر للهوية الإسلامية، ومن المعروف أن السياسة السعودية في مناهضتها للمشروع القومي الناصري طرحت مفهوم الهوية الإسلامية).

حسنا، إذاً لم تكن مشكلة مواطن بل مشكلة وطن فرّطت الدولة في تسهيل ولادته، وتظافر جهد السياسي والديني على تأخير إن لم يكن إجهاض هذا الجنين. ولا يجب تحميل عامل الإستعمار من أجل توليد مشاعر جمعية تصلح لتنسيج هوية وطنية تقوم على المقاومة الجماعية للإستعمار، فهذا العامل ليس بالضرورة العصا السحرية الذي يبطل مفعول التمزّقات الداخلية وينجب الهوية الوطنية، فثمة سياسات مطلوبة من الدولة إقتفاؤها من أجل تحقيق هذا المنجز الكبير، فليس الوطن ومتوالياته ينشق فجأة من أرض ليست مؤهلة بدرجة كافية لاستيعابها مجتمعياً. بل لا تكون للولاءات الفرعية اليد العليا في دولة يمارس فيها السياسي والديني دور الهادم لأسس الوطنية ويعتبرها رجساً من عمل الشيطان بالمفهوم الديني وارتكاساً للسلطة المركزية من وجهة نظر العائلة المالكة.

كاتب آخر، توفيق السيف في مقالته (حول الهوية الجامعة والهويات الفرعية ومفهوم الوطن) بتاريخ ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٧ (نشر في

موقع راصد على شبكة الإنترنت)، ينطلق من فرضية وجود هوية وطنية قائمة ويطالب بـ (احتواء الهويات الفرعية، ومنها القبلية في الإطار الاوسع للهوية الوطنية)، وهي فرضية يمدّها بقدر كبير من الزخم الجدلي النظري في سياق العثور على مفصل مشترك لعلاقة بين الهويات الفرعية والهوية الوطنية. ويفترض السيف بأن التراب هو نقطة إرتكاز مشترك في مسيرة بناء الوطن والهوية الوطنية، ويصيغ تلك الفكرة بقدر مبالغ من الرومانسية بما نصه (أن مجموع المواطنين مالكون لمجموع البلد ملكية أصلية غير قابلة للنزع أو التنازل).

في المقابل، يمكن المجادلة على هذا النحو: إن مجرد دعوى الشراكة الترابية لا تحيل السكان الى مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات كما يفترض السيف، فالأمر أشد تعقيداً من هذا التبسيط النظري. فهل مجرد القول بالشراكة الترابية يحيل السكان لمالكين، ولو كان الأمر يعالج بهذه البساطة لما تفجّرت النزاعات الدموية على نطاق واسع في بقاع عديدة من العالم، ولما تطلّب الأمر الى محاكم دولية لتسوية المشاكل الحدودية، ولما اندلعت الإضطرابات الأمنية داخل وخارج تخوم بلدان العالم. فالإحساس بالشراكة الترابية لا يولد وطناً ولا يولد هوية، ما لم يكن متعاضداً مع عناصر أخرى ثقافية وإجتماعية وسياسية وأخلاقية وقانونية.

- صناعة العصبة

(ماذا بعد الملك فهد؟) سؤال طرحه س. هندرسون من صحيفة الفانينشال تايمز في مطلع التسعينيات، وكان سؤالاً استفزازياً في وقته، سيما وأنه طُرح في وقت كان يبزغ فيه نجم الملك فهد إبان

أزمة الخليج، حيث بات المتحدث العربي الرسمي بإسم قوات التحالف ضد النظام العراقي البائد..

بطبيعة الحال، لم يكن الملك فهد شخصية عادية في تاريخ السعودية، فهو من بين الملوك السعوديين الذي بقي أطول فترة على العرش، وهي ثلاثة وعشرين عاماً، دع عنك الفترة التي سبقتها، حيث كان يلعب دور الملك الفعلي في عهد الملك خالد (١٩٧٥ ـ١٩٨٢)، وخلال تلك الفترة أسّس لمرحلة جديدة يكون فيها ملكاً مطلقاً محاطاً بعصبة سديرية تمسك بمفاصل الدولة الرئيسية.

ربما لم يكن الوفاق بين فيصل وفهد دليلاً مضللاً على لامبالاة الأخير وإفراطه في الإنشغال بالتسلية الفردية واللهو في عواصم أوروبا، ولكن تجربة الملك فهد في الحكم أثبتت قدرته الفريدة في إحداث أخطر إنقسام داخلي لا يمكن جبره بسهولة. فهذه العصبة السديرية التي مكّنها الملك فهد من مقدرات الدولة وإمكانياتها، والتي أحدثت شرخاً داخل العائلة المالكة لم تكن سوى رأس جبل الثلج العائم، فعلى مستوى أوسع، فإن ثمة تحوّلين بنيويين كانا وراء تعطيل مسار الدولة الحقيقي وإحباط إمكانية نمو وطن للجميع:

الأول: تنجيد الدولة

بنظرة متأنية على أجهزة الدولة الكبرى والمتوسطة بدءً من مجلس الوزراء والوزارات والمؤسسات العامة ونزولاً إلى المجالس المحلية وحتى المؤسسات الصغيرة التابعة للدولة، سنجد أن العنصر النجدي بات متغلغلاً بدرجة خطيرة، ولا يكاد يخلو جهاز دولتي من عنصر نجدي محوري.

إن هذه الخطوة التي تطلبت إزاحات متعمدة وإعادة تموقع لأفراد من مناطق وتحدرات قبلية ومذهبية معينة، أفضت إلى تحويل نجد القاعدة الكبرى والنهائية للدولة، كما ربطت مصير المجتمع النجدي برمته بمصير العائلة المالكة، وهذا من شأنه صناعة تحالف مصالح فعلي، يجعل من أبناء منطقة نجد مدافعين تلقائيين عن العائلة المالكة بما تمثله كضمانة لاستمرار واستقرار مصالحهم وامتيازاتهم.

إن تنجيد الدولة أحدث دون ريب أكبر وأخطر شرخ في تاريخ الدولة، وتطلّب عملاً جبّاراً من أجل تحقيق برنامج إدماجي واسع النطاق وفعّال. فالذين خسروا في مرحلة التنجيد إنما خسروا في مرحلة كانوا في مسيس الحاجة إلى الدمج، وحين كانت سياسة الإدماج خياراً طوعياً، فإن الخاسرين بالأمس لا يأملون اليوم كثيراً في الاندماج لأن درجة الإحتكار النجدي في الجهاز الدولتي قد بلغت مستويات جد خطيرة ولا يمكن تسويتها بمعالجات ناعمة أو تسويات جزئية.

لم يكن تنجيد الدولة في عهد الملك فهد مفصولاً عن النزعة الإحتكارية لدى العصبة السديرية، فمثل تلك النزعات القائمة على تشقيق الطبقة الحاكمة تتطلب فبركة تحالف أوسع مع فئات تجد في هذه العصبة مصدر حماية لمصالحها، ولذلك، فإن من تحالف من سكان نجد مع العصبة السديرية هم أيضاً يشكّلون نسبة عالية يجدون في ارتباطهم الحميمي مع العائلة المالكة وبخاصة العصبة السديرية أمراً لا مناص عنه لضرورات مصلحية بدرجة أساسية.

تنجيد الدولة لم يكن سياسة خاصة بالملك فهد بمفرده،

فالدولة القائمة على مكونات خاصة تلتقي مجتمعة عند إقليم نجد لا يمكن إلا السير وراء خيار التنجيد، ولكن ما يجعل الملك فهد رائداً في هذا الطريق، هو إكتمال تكوين الجهاز البيروقراطي للدولة في عهده، الأمر الذي منحه القدرة على ترسيخ سياسة التنجيد والسياسات التمييزية شبه السافرة ضد المناطق والفئات الإجتماعية الاخرى. بطبيعة الحال، إن انتقال الجهاز الدولتي من الساحل إلى الداخل كان يؤذن ببدء إنسحاب السلطة إلى الداخل، أو بكلمات أخرى لملمة خيوط اللعبة السياسية والحكم في نجد.

نتذكر هنا الموقف الشخصي لدى الملك فهد من الحجاز، حيث جعل من إنتزاع كل السلطات والصلاحيات التي كانت في أيدي رجال الحجاز ونقلها إلى النجديين سياسة دولة. للاشارة فحسب، لقد خسر الحجاز مكاسب سياسية لم يكن بالامكان وقوعها لولا تلك النزعة الشديدة لدى الملك فهد بتجريد الحجاز من كل مصادر القوة، وحتى مشروع توسعة الحرمين الذي أسبغ عليه إسمه قد أخفى بداخله نوايا غير نزيهة إزاء تراث الحجاز وآثار الاسلام فيه. لقد حاول الملك فهد أن يضفي الصفة النجدية على كثير من معالم الحجاز، في عملية طمس مستهدفة، حتى زالت بعض آثار بيوت النبي المصطفى ﷺ وأهله بيته الكرام وصحابته الأجلاء رضوان الله تعالى عليهم، ومحيت المعالم التاريخية وضاعت الكنوز العلمية تحت حفريات ودفن مشروع التوسعة.

مهما يكن، فإن سياسة التنجيد في عهد الملك أخذت أبعاداً خطيراً وغير قابلة للتسوية إلا بطريقة جراحية دون ضمان لنتائج

الحل، فالذين ارتبطوا بمشروع التنجيد ويستمدون منه قوة وقدرة لا يبدو أنهم على استعداد للقبول بالقسمة، ما لم تكن العائلة المالكة على استعداد لمواجهة داخل دارها.

في الواقع، أرادت العائلة المالكة تخليق المزيد من الضمانات المستقبلية لاستقرار دولتها، عن طريق ربط مصالح ومصير أكبر عدد ممكن من سكان نجد بها، وجوداً وعدماً. وما يلزم التذكير به، أن الملك فهد تبنى سياسة التنجيد في فترة اهتزازات عنيفة شهدتها البلاد في مطلع الثمانينات، وتحديداً منذ إنتفاضة جهيمان في مكة المكرمة وانتفاضة الشيعة في المنطقة الشرقية العام ١٩٧٩. وقد يكون هذان الحدثان منبهين مفزعين على إمكانية انفراط عقد الدولة في الأماكن التي تبدو فيه سيطرة العائلة المالكة ضعيفة، ما يتطلب تحقيق أكبر درجة من الدمج في المركز ـ نجد من أجل صناعة طوق أمام الأخطار المحتملة في المناطق الاخرى، أي تحويل المجتمع النجدي إلى جيش شعبي في حال تعرّض السلطة إلى تهديدات داخلية.

سياسة التنجيد واسعة النطاق التي جرى إتباعها كانت من أجل تسوير الدولة، وقد أفضت إلى تعميق الفجوة الداخلية وبخاصة بين نجد وباقي المناطق المنضوية تحت سلطة الدولة. وقد بات الحل في عداد المستحيلات، إذ ان ما يمكن تسميته بـ (de-najdization)، أي تفكيك السيطرة النجدية على الجهاز البيروقراطي يتطلب دفع أثمان باهظة، وربما تفضي العملية إلى مواجهات وخصومات داخلية قد لا تغامر العائلة المالكة بخوضها دون نتائج محسومة في مجال العلاقات الداخلية وفي استقرار السلطة.

الثاني: توهيب الدولة

ثمة إنفجار وهابي وقع منذ بداية الثمانينات، وأخذ أبعاداً خطيرة، وجاء كرد فعل على الثورة الإيرانية. وقد وجدت المدرسة السلفية فرصة تاريخية لتحقيق أكبر إنتشار لها محلياً ودولياً. فالتمدد اللامتناهي للتيار الديني السلفي في الداخل والخارج كان يراد منه تحقيق غرض مجابهة النموذج الثوري الايراني، ولكن جنيناً جديداً انعقدت نطفته في تلك المرحلة، وقدر له أن ينمو خارج الرحم الذي ولد فيه ويحمل في جوفه تهديداً خطيراً لمصير الحاضنة الطبيعية، أي الدولة السعودية.

خلال أقل من عقدين انتشرت الوهابية في أصقاع عديدة من العالم بتمويل من الحكومة السعودية التي قدّرت بنحو ٨٠ مليار دولار، عبر بناء مئات من المساجد، وفتح مراكز دعوية وجمعيات خيرية ذات طابع مزدوج أيديولوجي وسياسي، كما تشكّلت تنظيمات تطوّعية تولّت مهمة الترويج للخطاب الديني السلفي المبارك من قبل رأس الدولة، أي الملك فهد، رغم ميوله العلمانية.

لم تكن الوهابية مشروعاً دينياً بالنسبة للملك فهد، بل كانت جزءً من مشروع سياسي، فهو بالتنجيد يصنع سوراً لحماية السلطة وبالوهابية يصنع أيديولوجية لتوفير مشروعيتها، ولاشك ان الدعم المطلق الذي حظيت به الوهابية كان على حساب باقي المكوّنات المذهبية الأخرى التي عانت في ظل تورّم الجسد الوهابي من أشكال شتى من القيود والمصادرة للحريات والحقوق الدينية.

الباب الثالث

البحث عن وطن

في غمرة الإهتزازات العنيفة التي أحدثتها الإنفجارات المتوالية في الرياض العام ٢٠٠٣ إلى جانب المناوشات العسكرية المتقطّعة في مكة المكرمة وجدة والحدود الجنوبية، كثر الحديث عن الوطن والوحدة الوطنية، في إشارة غير مباشرة إلى أن التهديد الذي تحدثه دورة العنف يتَّجه بدرجة أساسية إلى تصديع أسس الدولة والبناء السياسي فيها. وهذا يفرض سؤالاً جوهرياً: كيف ينظر المجتمع إلى السلطة، بل وإلى الدولة بصفة عامة؟. إن الهدف من السؤال هو استكشاف العلاقة بين الدولة والمجتمع من حيث كونها علاقة قائمة على تبادل المنافع، وأثر تلك العلاقة على وحدة الدولة، هذا مع التذكير بأن دولاً عديدة في العالم كانت قد شهدت توترات أمنية داخلية ولكن لم تواجه خطر التفكك ولم يجر الحديث فيها عن تصدّعات في بنية الدولة نفسها. إذن مالذي يجعل التوترات الأمنية في المملكة السعودية مصاحبة لتهديدات بانهيار الوحدة الوطنية؟.

إن ما يجدر الإلتفات إليه في بلادنا أن المواقف السياسية تمثل تعبيرات مختلطة يصبح الفصل فيها بين المطلب السياسي المحدد والموقف من السلطة والدولة معاً، ولذلك فإن أية حركة سياسية مهما تباينت مواقفها وآلياتها في التعبير عن الأهداف السياسية تصبح تلقائياً

مصنّفة باعتبارها مصدر تهديد للدولة (التي تسمى الوطن في مثل هذه التهديدات) لإضفاء صبغة عامة تستوعب المجتمع تحقيقاً لغرض الإصطفاف الداخلي خلف السلطة. وبحسب نظرة رجال السلطة، ليس هناك معتدل ومتطرف حين يدخلان ميدان السياسة، إذ سيكون الموقف منهما موحّداً، فهما في الخطر على السلطة سواء. ولذلك يصبح (الوطن) حاضراً بسطوة في التصريحات الرسمية، والكتابات الصحافية، وحتى في البيانات السياسية الرسمية حين تصبح السلطة عرضة للتهديد بفعل عوامل داخلية أو خارجية، ولكن يختفي هذا (الوطن) حين يكون التهديد موجّهاً للمجتمع. إن الإصرار على تصنيف جميع القوى السياسية والاجتماعية بكافة إتجاهاتها المعتدل منها والمتطرف في خانة الخصوم المباشرين أو الكامنين يجعل الخيارات السياسية مفتوحة في غياب مقاييس واضحة. وكل ذلك يعكس حالة القطيعة بين المجتمع والسلطة، وهذا ما انعكس بصورة عفوية في مواقف الأفراد وسلوكهم، فهم يتعاملون مع سلطة لا تمثل جزءً لصيقاً بهم، ولا تعبّر عن مصالحهم، ما يفسّر تباين المواقف من السلطة نفسها المؤسسة على المصالح.

المعاني المسروقة من الوطنية

كل أدوات التقسيم باتت محتكرة بيد الدولة من الهوية إلى الأيديولوجيا، إلى التركيبة الإدارية، وإلى الأضابير القانونية. ولكن ليس هناك من يجرؤ على إتهامها بأنها دولة تحمل نزعات إنفصالية.. كيف وقد وحّد مؤسسها أجزاء واسعة من الجزيرة العربية تحت سلطة موحدة، ولكن مع ذلك فإن كل أدوات الدولة تشجّع على تقسيم

المجتمع. فالدولة بهذه الأدوات التقسيمية تقدّم نفسها في أرقى صور الوطنية، بل وتدخل في مجابهة مع كل الشرفاء والوطنيين كيما تزايد عليهم في الوطنية، بل وتوصمهم بالإنفصالية وتهديد الوحدة الوطنية حين يطالبون بحق المساواة كعنصر أصيل في مفهوم المواطنة، ولكن تتحول المساواة إلى دعوة انفصالية أو تقسيمية، لأنها ليست جزءا من خطاب الدولة ولا في قائمة أدواتها.

أنت إذ تطالب بالتمثيل العادل في السلطة، والمشاركة السياسية، والتعددية الحزبية، وحرية الصحافة والتعبير، واحترام حق المرأة السياسي.. تكون متهماً في ولائك للدولة، وربما تتهم لاحقاً بكونك (فاسد العقيدة) وقد تدور عليك دوائر أهل الحكم وأهل العلم (الشرعي طبعاً) فتصبح في قائمة المنسيين شنقاً أو رمياً بالرصاص.

الدولة تواجه رعاياها بقيم مستعارة، فهي تستعمل كل المبادىء الكبرى: المواطنة، الوطنية، العقيدة السمحه، التقدم، التنمية، الإنفتاح، الشورى.. طالما أنها مبادىء لم يتم إختبار صلة القرابة بينها وبين الدولة لدينا، وطالما انها لم تخضع للفحص من قبل الرعايا. صعوبة الأمر تكمن فيما لو برز من بين الرعايا من يضع الأشياء في أماكنها الصحيحة، فيعيد المعاني المسروقة إلى تلك المفاهيم.. وحينئذ تصبح المفاهيم ملتحمة بمصاديقها، وليس كما قرر معانيها أهل الحكم.

بلا شك فإن المواطنة، على سبيل المثال، في عرف أهل الحكم لدينا لا تعدو أكثر من الإمتثال لقوانين الدولة وإظهار الولاء للسلطة، والبراء من خصومها الداخليين والخارجيين. ولكن حين يتم

تعريف المواطنة تعريفاً علمياً صحيحاً يتعارض مع النزوع التسلطي لدى أهل الحكم، تصبح المواطنة كمضمون نقيضاً موضوعياً لتكوين السلطة وأساسها الأيديولوجي. فالمواطنة، كما تعرّفها المراجع العلمية، تفترض: المساواة في الحقوق الإقتصادية والإجتماعية، وأخيراً الواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكوم. وبلا شك فإن تعريفاً كهذا ليس مرفوضاً فحسب، بل ومحارباً.. والأنكى إشتراك طائفتين في هذه الحرب على مضمون كهذا للمواطنة وهما: الأمراء والعلماء.

نفهم خلفية معارضة العلماء للمواطنة باعتبارها مناقضة، من حيث المضمون، لتكوينهم الأيديولوجي ورؤيتهم الدينية، ولكن معارضة الأمراء تبدو ممقوتة خصوصاً حين يرددوا هذا المصطلح ويشهرونه أحياناً كسلاح في وجه من أرادوا تسقيطه أو نبذه أو معاقبته.

فأن تخالف الدولة كل شروط المواطنة، وأن تضع عملياً محدّدات مفبركة للمواطن الصالح والمواطن الفاسد أو اللامواطن بناءً على عقيدة رجال الدولة في تصنيف الرعايا، الأقرب فالأقرب، فهذا الأمر يعتبر جائزاً في عرف الدولة وأجهزتها، ولكن أن يرفع دعاة الإصلاح مطالب بإرساء مبدأ المواطنة بصورة صحيحة وإلغاء تلك القيود والشروط المفروضة على مواطنة السكان، فحينئذ تنقدح كل مبررات القمع ضد هؤلاء الإصلاحيين.

ليس هناك إختلاف بين الحكومة والمعارضة على العناوين العريضة، ولكن الإختلاف يكمن ويتزايد في المضامين والمصاديق،

حيث تنشقُّ مساحة واسعة بين الطرفين. للحكومة مقاصدها من تلك المفاهيم وللمعارضة خلافها، وفي كل الأحوال يبقى الحَكَمُ في مدى اقتراب كل فهم وغرض من المعايير العلمية.

ولأن الحكومة تحتكر وسائل القوة والقدرة من إعلام وجيش ومؤسسة أمنية، فإنها تراهن على استعمال هذه الوسائل في فرض مفاهيمها الخاصة، وإن جاءت تحت عناوين ومثل عليا، ولكن حين تأتي لحظة اختبار إيمان الدولة، تفقد المفاهيم حضورها لحساب السلطة التي تصبح وحدها القيمة العليا.

الموقف من الحكومة

تتوزع مواقف المواطنين من الحكومة بين اتجاهات عدة، فهناك من يرى فيها حكومة شرعية على أساس ديني باعتبارها حائزة على شروط ومواصفات الدولة الدينية، وهذا ما يعبّر عنه بصورة وأخرى عدد من علماء المؤسسة الدينية الرسمية، وبخاصة أعضاء هيئة كبار العلماء، وهكذا مشايخ التيار الديني التقليدي المحافظ في نجد. فبالنسبة لهؤلاء يصبح التعبير عن مشروعية الحكومة تأسيساً على مقولة (ليس بالإمكان أفضل مما كان)، مغلّفاً بغطاء ديني، أي الإعتقاد بأن الحكومة تتقوّم على مبادىء الدين وقيمه وتمتثل لإملاءات الشريعة، وإن وجود بعض الأخطاء والقوانين الوضعية لا يصل إلى حد المجاهرة بالمخالفة والخروج على الدولة فضلاً عن الدعوة إلى محاربتها. ويستند هذا الموقف على فلسفة لها جذورها في الفكر السياسي الإسلامي تنطلق من أصالة النظام ومفادها أن درء المفسدة مقدم على جلب المنفعة أو المصلحة، أي بمعنى آخر أن

إزالة النظام وإن أفضت إلى قيام نظام صالح يوفّر الأمن والحرية والمساواة للمواطنين إلا أن خطورة إزالة النظام قد تكون أكبر من حيث احتمالية إنعدام الأمن وانتشار الفوضى. والبديل إزاء ذلك يتمثل في مراكمة الضغوط الداخلية عبر النصيحة، والعرائض، والإعلام، والتحرك السياسي التي تدفع في المحصلة النهائية إلى تنازلات سياسية من قبل الحكومة.

وهناك من يرى فيها حكومة شرعية تبعاً لمنطق الواقعية السياسية، والتسليم بسلطة الأمر الواقع de facto ورغم أن هذه الشريحة من المجتمع قد تكبر أو تصغر، بحسب طبيعة السلطة (ديمقراطية أم استبدادية)، وحراكية الجو السياسي، ودرجة إنخراط المواطنين في الشأن العام، وهذا (اللاموقف) هو أحد التعبيرات الصامتة، والممثل لشريحة واسعة في مجتمعات الشرق الأوسط. إلا أن الحديث هنا ينصبَّ في الأساس على تلك الفئة التي تمتثل لموقف إرادي، أي مؤسسٍ على خلفية سياسية تغذّيه وتشحنه مجموعة المصالح المشتركة والمتبادلة. بكلمات أخرى، إن وجود مصالح خاصة لدى مجموعة من السكان مع الحكومة من شأنها أن تغذي مشاعر الولاء والإنضمام لمعسكر أهل الحكم، حيث ترى هذه المجموعة في الحكومة ضماناً لاستقرار وتدفّق المصالح وهذا ما تفرضه أخلاقيات التحالف، ومنطق المنافع المتبادلة.

وهناك فئة ثالثة تتحفّظ في موقفها حيال مشروعية السلطة وتربط هذه المشروعية بقدرة السلطة على تحقق بعض المواصفات والشروط فيها، ولذلك، فهي ترى في الحكومة خياراً مقبولاً ولكن في ذات

الوقت ليس مفتوحاً بل يرتكز على شروط محدَّدة، وهذا القبول المشروط يصدر عن عقيدة أن السلطة الحالية تصبح مشروعة حين تقوم بحفظ المصالح العمومية وإقامة العدل، وتطبيق القانون.

وهناك، داخل هذه الفئة، من يصدر عن عقيدة سياسية، بدرجة أولى، تقوم على اعتبار أن الحكومة خيار مقبول لكون مفاسدها ليست استثناءً، وإنما هي جزء أصيل من السلطة، ولذا فإن صناعة البديل المنشود يتم من خلال تكثيف أدوات المحاسبة والمراقبة والتقويم والضغط من أجل إبقاء مستوى الفساد إلى درجات أدنى، والدفع باتجاه إدخال إصلاحات متواصلة في جسد الدولة، أي العمل من أجل إبقاء الدولة خاضعة على الدوام لعملية تجديد مستمرة تجعلها متوافقة مع حاجات المجتمع وقادرة على مواجهة تحديات العصر.

وهناك فئة رابعة تميل بدرجة متعاظمة إلى اعتبار أن السلطة الحالية فاسدة ومفسدة ولابد من إستبدالها من أجل إقامة بديل سياسي آخر. ومهما تفاوتت منطلقات هذه الفئة سواء من حيث المدَّعيات الدينية أي القول بافتقار الحكومة للمشروعية الدينية أو المدّعيات السياسية، أي كون الحكومة سالبة للحريات والأمن والمساواة ومتطلبات قيام حكومة شرعية، فإن موقف هذه الفئة يتوحَّد في وسيلة التغيير، وهي إستئصال النظام واستبداله كلياً وإقامة نظام بديل مكانه. فمنذ إخماد حركة جهيمان العتيبي العام ١٩٧٩ في مكة المكرمة والتي حملت لواء إطاحة النظام السعودي، لم تظهر حركة راديكالية تتبنى هدفاً مماثلاً حتى بداية التسعينيات، حيث ظهرت

حركة دينية سلفية وصمت الدولة السعودية بالكفر، كما أظهره كتاب يحمل عنوان (الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية) الذي قام بإعداده شخص ينتمي للتيار السلفي المتشدد، وتبنّته لاحقاً بعض الجماعات السلفية. وقد شهدت البلاد إنفجار تيار تكفيري عنفي بعد سلسلة التفجيرات التي شهدتها الرياض في نوفمبر ٢٠٠٣، وظهر من خلال المنشورات السريّة المتداولة بين أفراد التيار، وأن الخروج على الدولة يكشف عن موقف عقدي منها.

غير أن التيار الديني التكفيري عجز عن اكتساب تعاطف شعبي، ولم يُنظَر إليه سوى كونه الوجه الآخر للعملة إن لم يكن النسخة المزوّرة للدولة السعودية الحالية، وهذا الأمر يلحُّ في طرح سؤال مركزي على أصحاب هذا الموقف: ماذا بعد إستئصال النظام، وخصوصاً في بلدٍ يفتقر إلى مقومات الدولة الوطنية، أي تلك القائمة على مبادىء المواطنة الكاملة، والأمن للجميع، والمساواة، والعدل، والحريات الفكرية والتعددية؟ ثم ما هي الضمانات الكفيلة باقامة بديل سياسي أفضل، يستند على شروط ثقافية وإجتماعية وإقتصادية. فهل بالإمكان إقامة نظام سياسي يتمثل فيه كل الجماعات مع وجود نزعة إقتلاعية إستئثارية لدى بعض الجماعات، وكيف يمكن ضمان الحريات الفكرية في ظل عقائد خلاصية، وكذا توفير فرص إقتصادية متساوية بوجود إحتكاريات واسعة؟

أما الفئة الخامسة، ممثلة في التيار الإصلاحي الوطني الحاضن لأطياف سياسية وأيديولوجية متنوعة، فهي ترى بأن الدولة الحالية قابلة للبقاء مع إجراء تعديلات جوهرية في بناها الفوقية من أجل

صياغة الدولة على أسس جديدة وصولاً إلى تشييد الوطن وتالياً حكومة الإجماع الوطني. وهذا التيار يتجاوز الجدل حول الموقف من الحكومة القائمة ويسعى إلى بلورة رأي عام وطني يسهم في تشكيل أو إعادة تشكيل حكومة تستمد مقوماتها ومشروعيتها من عقد إجتماعي، تكون فيه الإرادة الشعبية قادرة على فرض مجموعة المبادىء الضرورية لقيام حكومة وطنية بالمعنى المليء للكلمة، وتتمثل قيم الحرية والمساواة والتمثيل العادل للجماعات المنضوية داخل الدولة.

ويتميّز هذا التيار عن الفئة التي تتبنى التغيير التدريجي أن الأول مازال يراهن ويسعى للتغيير من أعلى أي بتكثيف ضغوطه ونشاطه من أجل إقناع ودفع السلطة السياسية إلى إدخال تغييرات في جهاز الحكم. ويتبنى هذا التيار منهجاً سلمياً في التغيير يقوم على أساس تعميم ثقافة وطنية والمبادىء المقررة عالمياً (حقوق الانسان، والديمقراطية). وقد توسّل هذا التيار بخيار العرائض، حين قدّم خلال العام ٢٠٠٣ عريضتي (رؤية لحاضر الوطن ومستقبله) و(دفاعاً عن الوطن)، والتي اشتملت على رؤية إصلاحية متكاملة وشاملة، وقد تلقى أفراد هذا التيار وعوداً من قبل ولي العهد الأمير عبد الله (الملك الحالي) والأمير سلطان (ولي العهد الحالي)، وغيرهما بتلبية عدد من المطالب الواردة في العريضة الاولى، غير أنه لم يتحقق من هذه الوعود شيءٌ. وبعد تفجّر العنف وخروج التظاهرات في الرياض أصيب التيار الإصلاحي بخيبة أمل أخرى، حين اكتشف بأن وسائل العمل المتاحة، أو الخاضعة أو المتوافقة مع رغبة السلطة أصبحت

غير ناجعة حيث سبق الشارع النخبة في التعبير عن فشل وسائل العمل التقليدي التي لم تؤت ثمارها بعد قرابة العام من العمل المطلبي السلمي.

ومن الضروري الإشارة إلى أن وسائل التيار الإصلاحي تخضع للجدل المتحرك على الدوام وسط هذه الفئات تبعاً لسلوك السلطة المتغير أو غير المستجيب لمأمول هذه الفئة أو تلك. وهذا يثير سؤالاً: ماذا لو فقدت أدوات الضغط تأثيرها في محاربة الفساد أو محاصرته، تماماً كما هو الحال في الكثير من بلدان الشرق الأوسط، فتعالي الأصوات المطالبة بمحاربة الفساد السياسي والإقتصادي لم يفضِ إلى الحد منه في كثير من الأحيان؟!

هل يفهم من هذا السؤال ترجيح خيار راديكالي آخر؟ بالطبع كلا، وإنما هو سؤال يستهدف وبدرجة أساسية فهم هذا التفاوت في المواقف وكيف يسير الجدل الإفتراضي بين جماعات وشرائح داخل المجموع الكلي لسكان بلد.

لقد دخل عنصر جديد في معادلة التغيير بعد مسلسل التفجيرات التي شهدتها العاصمة الرياض، ثم انفجار الغضب الشعبي العفوي في مظاهرات سلمية جرت في عدد من المدن بما فيها العاصمة الرياض العام ٢٠٠٤، حيث بدأ يتبلور خيار في التغيير يأتي من الأسفل ابتداءً، أي من خلال تحفيز المواطنين نحو الإشتراك في حركة سياسية شعبية تستهدف إشاعة أجواء ثقافة الإصلاح السياسي، وبالتالي دفع الحركة من أسفل إلى أعلى نحو التغيير. قد يجادل البعض بأن التغيير السياسي القادم من أسفل يحمل ضماناته

المستقبلية ويكون أقدر على دحض محاولات التقويض والاعاقة كونه مستقوياً بالشعب نفسه صاحب القرار الفعلي في التغيير.

كل ما سبق يفتح باب النقاش حول الوطن الذي يجري الحديث عنه، في ظل المواقف المتباينة من السلطة. إن الدولة التي عجزت عن خلقِ مجتمع متجانس يتوحّد في مواقفه حول السلطة، لا يمكن تصوّر وطنٍ يضمُّ كل هؤلاء دون أن تكون المواقف من السلطة فيها محسومة أو موحّدة. فباستثناء من يرى في السلطة الحالية كونها قائمة على شرعية دينية، وأن بقاءها يحقق أغراضاً أيديولوجية محضة، فإن مواقف الغالبية العظمى من السكان تندرج في إطار المأمول السياسي منها، أي تحوّل الدولة إلى وطن يحتضن أبناءه، ويتحقق فيه أحلامهم وتطلعاتهم، وحتى ذلك الوقت فإن الوطن ليس أكثر من يوتيبيا يتحدث كثيرون عن وجوده ولكنه يظل حلماً مؤجلاً.

وحدة السلطة.. قسمة المجتمع

في تقريرها الصادر العام ٢٠٠٢، كتبت شركة بي إف سي (Petroleum Financing Company) بأن ليس هناك ما يمكن وصفه بـ (مجتمع سعودي) وإنما الصحيح قوله هو مجتمعات متعددة. ويرى التقرير بأن الإنقسامات الداخلية على قاعدة مذهبية (سنة وشيعة) أو مناطقية (نجد وحجاز وربما بدو وحضر) أو قبلية تحقق ضمانات أكيدة حيال أي ثورة وطنية، وأن أسوأ التحديات التي تواجه السلطة حسب التقرير ستكون في الغالب ذات طابع محلي أي مناطقي.

ينبّه التقرير إلى قضية على درجة كبيرة من التعقيد وهي أن

انتظام المناطق والجماعات في وحدة سياسية موحَّدة هي المملكة العربية السعودية لم ينتج عن إنصهار جماعي إختياري بل نشأ على أساس إستتباع قهري وإلحاق قسري لهذه المناطق والجماعات.

وحتى قيام الدولة على أساس غلبوي في بدايات تكوينها لا يدحض الحاجة لاحقاً إلى إعادة صهر ودمج في بنية الدولة الجديدة، تطوي مرحلة القهر والإستتباع وتوفِّر قناعات جديدة للملحقين الجدد بجدوى الإنتماء لهذه الدولة.

إن إخضاع مناطق وجماعات عديدة تحت سلطة إبن سعود طال الحجاز بشموخها التاريخي وتنظيمها الإداري وموروثها الثقافي والديني وسجلها الأدبي والفني، كما طال مناطق أخرى عزيزة كالأحساء وعسير وحائل. ولكن هذا الإلحاق لم يتجاوز البعد السياسي وتحديداً المتّصل منه بفرض السلطة وتعزيز أركانها.

وظلّ السؤال الكبير المترافق مع الدولة منذ نشأتها هو: كيف يمكن تحقيق الوحدة الشاملة والإندماج الحقيقي المؤسس على فرص متكافئة في العملية التنموية وفي الجانب الإقتصادي أولاً، وحصص متعادلة في التمثيل السياسي، وحقوق ثقافية متوازية بين الجماعات المنضوية داخل مظلّة الدولة الجديدة؟.

هذه المشكلة لم تحل، ولا يبدو أن النخبة الحاكمة كانت ترى في الإندماج الشامل خياراً يستحثّها لإنجاز ما يمكن أن يوصف بتحقيق شروط الدولة القومية الحديثة أي دولة ـ الوطن. فما جرى تحقيقه سنة ١٩٣٢ هو تأسيس دولة بلا وطن، دولة تحققت فيها طموحات الأسرة السعودية المالكة، بينما لم يربح الشعب من هذا

التأسيس وطناً يعيش فيه على أساس مواطنة متساوية وشعور مشترك وإنسجام داخلي.

لقد أصرّت النخبة السياسية الحاكمة على تحقيق مقومات السلطة الموحّدة كافة. ولذلك سعى إبن سعود إلى توفير التوافق الديني ولكن في نجد، وقرر توحيد النظام القضائي على أساس الأحكام الواردة في المدرسة الفقهية للإمام أحمد بن حنبل. وسارت عملية التوحيد والواحدية في سياق تعزيز السلطة السياسية وتوحيدها.

نتيجة ذلك، أن ما أُرسي في هذا البلد الكبير هو أسس إنقسام المجتمع لغرض توحيد السلطة، فالمؤسسة السياسية تمَّ إحتكارها ضمن دائرة الأسرة المالكة والدوائر القبلية النجدية القريبة منها، والمؤسسة الدينية بانغلاقها على علماء وأتباع المذهب الوهابي، وفي الغالب ضمن الحدود النجدية. ويستوعب الإنقسام المؤسسة العسكرية بفروعها المختلفة والمؤسسة الأمنية، وهكذا المجالات الأخرى التجارية، والثقافية.

حتى سنوات قريبة ماضية، كان الإعتقاد بأن السعودية تمثل أبرز نموذج تحقق فيه الإنسجام بين مناطقه وجماعاته، ولكن هذا الإعتقاد كان يتلطى خلف الهدوء السياسي النسبي الذي عاشته البلد بسبب أوضاع معيشية مستقرة إلى حد كبير. ومع بدايات إضطراب هذه الأوضاع في منتصف الثمانينات وانكشافها للخارج في أزمة الخليج الثانية العام ١٩٩١ بدأت أسس ذاك الإعتقاد تتقوّض بوتيرة متسارعة نتيجة ما ظهر من حقائق جديدة، هدّمت ما كان متوهّماً عن الإنسجام الكبير بين مناطق وفئات المجتمع في السعودية.

إن مقدار ما تكشّف من حقائق للباحثين والمراقبين، كما هو الحال بالنسبة لمعدّي تقرير التحديات التي تواجه السعودية في القرن الحادي والعشرين، قادهم للقول بأن ثمة حقيقة أخرى تختفي خلف عدم تشكّل (مجتمع) سعودي.

هذه الحقيقة تتلخص في أن تشكّل هذا (المجتمع) ينذر بمخاطر محتملة على وحدة السلطة. فالإندماج بين المناطق والفئات وانفتاحها الثقافي والسياسي والإجتماعي يعني فيما يعني أن ثمة فرصاً للتشكّل الإعتراضي قد تنجح في تهديد مصير السلطة ووحدتها. مجلة ميريا (ميديل إيست ريفيو انترناشيونال أفيرز) نشرت دراسة في ديسمبر عام ١٩٩٩ بعنوان: المملكة العربية السعودية: عناصر اللاإستقرار داخل الإستقرار، لداريل شامبيون.

بعد استعراض الكاتب لتصاعد حركة الإحتجاج السياسي في السعودية منذ الغزو العراقي للكويت في أغسطس عام ١٩٩٠، حاول تقديم قراءة تشريحية للمعارضة السياسية في السعودية. ولحظ بأن ثمة عائقاً كبيراً يتمثل في الإنقسام الحاد بين جماعات الإعتراض السياسي في السعودية. فالمشاركون في التوقيع على (مذكرة النصيحة) التي رفعت للملك فهد بعد صدور الأنظمة الثلاثة في مايو عام ١٩٩٢ كانوا في الغالب من نجد ومن تصنيف مذهبي موحّد تقريباً.

كتب شامبيون يقول (المعارضة في السعودية كانت دائماً متشظية، وأن الوضع سيبقى كذلك دون تغيير في المستقبل المنظور. فكل تجارب المعارضات السياسية في السعودية القديمة والحديثة تؤكّد الصعوبة البالغة لتشكّل معارضة وطنية حقيقية تضمُّ بداخلها

مجموعات متنوعة مناطقية وأيديولوجية وأيضاً مذهبية. والسبب المركزي وراء الصعوبة يكمن دائماً في ضعف التواصل والإنفتاح وربما الثقة بين المناطق والجماعات في هذا البلد).

يعتقد بعض المراقبين بأن غياب معارضة سياسية وطنية منظَّمة سببه قدرة النظام السعودي على صنع مجتمع متناثر. ففي مجتمع كهذا يكون الأفراد فيه غالباً مستعدين للنقد ليس إلا، أي أن النقد لا يتحول إلى عمل. فالمعارضة في السعودية محدودة وتأتي من إتجاهات مختلفة، وهناك من يتطرّف في الإعتقاد بأن ليس هناك معارضة حقيقية في السعودية بناء على افتقارها القدرة على التمثيل الوطني، أي انعدام آليات قابلة لاستيعاب جماعات أخرى خارج أُطر الإنتماء التقليدي أي المنطقة والمذهب والقبيلة، لجهة النضال من أجل حقوق مدنية فئوية وليس حقوق سياسية وطنية.

وتساق أدلة إنشطار المعارضة السياسية في السعودية لإثبات شيء آخر ألا وهو إنقسام السكان كعامل رئيسي يوظّف غالباً لتحقيق وحدة السلطة وخصوصاً في بلد تكون فيه السلطة هشّة أو تخشى التحالفات الداخلية التي تؤدي إلى تقويضها، تماماً كما أن التحالفات التي أسَّستها الأسرة قبل قيام الدولة أدَّت إلى تقويض أسس الوحدات التقليدية القائمة سابقاً.

الوطن: المركّب الثقافي/السياسي

سلسلة ثنائيات متراصّة تعمل متزامنة في الفضاء الثقافي/ السياسي السعودي المفتوح وعلى الأثير مباشرة، وتمثل صورة لواقع

يعكس إختلالاته بطريقة نابذة لمزاعمه الكبرى.. فنحن نلقى أخلاطاً من الأفكار المتعارضة ووسائل الإتصال الجماهيرية بارتداداتها الثقافية المتضاربة، تنطلق من مصدر واحد وتشيع في وسط مجتمع واحد ولكن غير موحَّد.. لا تعكس تلك الثنائية ظاهرة صحية كالتي نجدها في المجتمعات الديمقراطية، بوصفها تجسيداً للتعددية وتنوع الآراء والإتجاهات الأيديولوجية والسياسية.. والسبب في ذلك، أنها لم تؤسَّس ثقافياً أو حقوقياً، وإنما جاءت كجزء من عملية فوقية تمليها الحاجة إلى سلطة مستقرة وسط مجتمع متشظي، كإنعاكس لحالة الدولة المشرقية، التي تؤمّن إستقرارها عن طريق توفير مصادر الإضطراب والفوضى.

قد تفيدنا بعض المظاهر في استجلاء الرؤية حول طبيعة الإختلال الداخلي، فمصادر التمويل السعودية تمدّ قناة (روتانا) بمعجونها الطربي المتهابط تقابلها قناة (المجد) الدينية بكل افتعالاتها الخطابية الباهته، وفي مقابل إذاعة (القرآن الكريم) المغمورة وهجاً ولهجاً هناك إذاعة (إم بي سي إف إم) بهجينها الترفيهي والأخباري السقيم.. هي ثنائيات باتت مقبولة وتعبِّر عن العناد المستمر لجهة إبقاء إتجاهين متعارضين: الأصالة الدينية المشوّهة والحداثة التكنولوجية المبتذلة. فهذا التماسك بين نزعتي المحافظة والتحديثوية لا يرجى منه تحقيق التوافق بين المجتمع والدولة فضلاً عن الإستجابة لشروط التحول الداخلي، بقدر ما هو توفير لمسوّغات التنافر في المجتمع لصالح إستقرار السلطة.. فليس هناك ما يجلب السخط إزاء تلك المتضادات الثقافية والإتصالية، فسياسة إرضاء الأذواق كافة

تبدو سمة أساسية في منهج الطبقة الحاكمة في التعامل مع تيارات فكرية وإجتماعية متصارعة.

ليس هناك ما يتعرّض للفناء في هذه البلاد، فكل النزوعات المتطرفة تجد بيئتها الخصبة شاءت الدولة أم أبت، فالعائلة المالكة ترعى الشيء ونقيضه، فإن عجزت عن احتضانه في الداخل زرعته خارج حدودها مع ضمان كل أشكال الحفاوة والرعاية، فالأفكار وإن هاجرت خلف الحدود فإنها تعود ثانية كما لو أنها منتجات محلية عالية الجودة.. فمازالت عملية التحديث حتى في شكلها الإغوائي تواجه مضاداتها في الداخل بما يحول دون مرورها عبر بوابة المحافظة الدينية المفتعلة، وكأن الدولة تقوم بتوفير تجهيزات إنتقالها وتحوّلها في الخارج، حيث يصبح المجتمع المراد تأهيله للعيش ضمن ظروف التحول الداخلي للدولة يخوض دورة توجيه خارجية بتمويل محلي، فيما لا تزال الهياكل الداخلية أمينة على الإحتفاظ بخط سيرها المتثاقل.

التطرف والإعتدال، الإصالة والمعاصرة، المحافظة والليبرالية، كلها ثنائيات تجدها في مظاهر الحياة اليومية، ولا غرابة في ذلك، فالمكان الذي ينشيء مفكّراً لامعاً وجدلياً بحجم عبد الله القصيمي، الخارج من معقله السلفي بصرخة المتمرد، هو نفسه المكان الذي ينتج جيلاً من الإنتحاريين المتشرِّبين أفكار السلفية المتطرفة.. بنايات مدججة بآخر منتجات التكنولوجيا الحديثة مثل برج المملكة بالرياض تقع بالقرب من شواخص التقليدية الغارقة في ماضوية التراث المتجمد نصاً وقصداً.. هكذا تسير الدولة السعودية،

وتجتمع فيها كل الثنائيات المتضادة والمتفجرة بعنفوان غير مسبوق، تشترك جميعاً بطريقة غير مباشرة في تعضيد السلطة والإنتصار لها.

في المستوى المذهبي، نجد من يجادل واهماً بأن ثمة تعددية مذهبية تعكس قدراً من التعايش بين المعتقدات وربما تمثل وجهاً للتعددية المعترف بها، ولكنها غير ذلك على الإطلاق، فهذه التعددية ليست قراراً رسمياً بقدر كونها ممانعات جماعية إزاء محاولات الصهر في واحدية مفروضة ومرفوضة من قبل الحليفين التقليديين الرسمي والديني.. لا يصح مقارنة حال السعودية بالنصرانية في أسبانيا في العصور الوسطى، مع أن تجربة الجيوش السلفية التي غزت المناطق في الجزيرة العربية من الحجاز غرباً إلى الأحساء شرقاً كانت سيئة الصيت حيث كان إكراه السكان على تبديل عقائدهم والإنضواء قهراً في العقيدة السلفية إحدى الوسائل التي اتبعها إبن سعود وجيوشه جنباً إلى جنب السلاح الغاشم الذي فتك بأرواح الكثيرين، ولكن الممانعة الشديدة من قبل سكان المناطق ضد محاولات قلب المعتقدات أبقت الغلبة السعودية في حيِّزها العسكري فحسب. وبالتالي، فإن هذه التعددية المذهبية لم تكن تمظهراً للتسامح الديني، بدليل بسيط وهو أن المذاهب الأخرى لم تحظ بالحد الأدنى من الحقوق الدينية في مقابل الإنتشار السلفي الواسع والمهيمن على الحقول الدينية الرسمية: القضاء، التوجيه الديني العام، المساجد، الإفتاء، القضاء، والهيئات الدينية العليا (هيئة كبار العلماء مثالاً).

كل ما جرى، أن الدولة حين عجزت عن استبدال عقائد السكان فرضت تدابير صارمة على طقوسهم الدينية، وجعلت الإنتماء

المذهبي مقياساً ليس في الإنخراط في المؤسسات الدينية الرسمية فحسب بل والسياسية أيضاً.. إن وجود تمذهبات متنوعة في السعودية لا يمثل أكثر من واقع يصعب تجاوزه بسهولة. قد يحلو للبعض تسميته بالإنفتاح والقبول بالتعددية، أو حتى التعايش بين المعتقدات ولكنها غير ذلك بتاتاً.. وهي ذات الرؤية المعلولة التي تقوم على اعتبار الإنسجام التام بين متطلبات الدين والدنيا والدولة واقعاً قائماً في هذا البلد. ولكن الحقيقة، أن ما يُرى ليس أكثر من تشوّهات خلقية تصيب عمليات التحوّل الإجتماعي والثقافي في بلد مازال يتمسّك ـ بشراسة ـ بقواعده المهترئة على أمل الإفادة من مصادر قوة وخبرات العالم لترسيخ سلطة تعرَّضت لاهتزازات عنيفة بأمواج الحداثة في غضون العقود الثلاثة الأخيرة.

ثنائية بوجوه عدّة قابلة للإستعمال بحسب ظروف المكان والزمان.. فقد كان وصول وفد نسائي سعودي إلى جنيف لحضور اجتماعات حقوق الانسان سنة ٢٠٠٤ والسنوات التالية ملفتاً في بلد لم يسمح فيه حتى الآن للمرأة بقيادة السيارة، تماماً كما هو الحال في ظهور نساء سعوديات بخبرات متقدمة في مؤتمر جدة الاقتصادي في العام ٢٠٠٤ في بلد مازالت المؤسسة الدينية الرسمية تحسب صوت المرأة عورة والكشف عن وجهها حراماً.. المشاركة المفتعلة للمرأة السعودية في فعاليات إقتصادية وثقافية وأحياناً سياسية على المستوى الدولي يندرج في سياق عمليات الترميم المتواصلة لسمعة البلد الذي تحوّل بين عشيّة وضحاها إلى وكر للإرهاب.. فقد تحوّلت المرأة، كما أشياء كثيرة في هذا البلد، إلى حلقة في مسلسل

المساومة السياسية التي تقوم بها الحكومة في الخارج، دفعاً لتهمة باتت محسومة، وإغلاقاً لملف قضية قد شارفت على إستكمال أوراقها الأخيرة، وخصوصاً مع استمرار مسلسل العنف في العراق، وتالياً تفجيرات لندن.

في عامي ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ أضافت العائلة المالكة إلى مسلسل ثنائياتها المشوّهة عدداً من اللجان الحقوقية والنقابية التي تصلح كواجهات كرتونية في جدار العلاقات الدولية، فهي ليست مصممة لتحقيق أغراضها الحقيقية بقدر ما تعكسه من تحوّلات مفبركة لواقع إفتراضي في ذهنية الطبقة الحاكمة. فهذه الواجهات تعمل كأزياء عرض وتمارس دوراً تضليلياً في المحافل التي تكون فيها المؤسسة الرسمية عاجزة عن الوصول إليها أو تلك التي لا تنسجم معها.

ولكونها تستهدف بعث رسائل متواصلة للخارج، فإن اللجان الحقوقية والنقابية كما الإنتخابات البلدية المشلولة تعجز عن تقديم تفسيرات رصينة حول قضايا داخلية ومن أبرزها قضية الإصلاح التي فشلت الحكومة ولجنتها الحقوقية في التعامل معها بصورة مقنعة ومرضية. وفي حال كهذه، فإن الثنائية تمظهر ذاتها على هيئة داخل وخارج يكون فيها الأخير مطلوباً بدرجة أكبر، ولاريب أنها ـ أي الثنائية تلك ـ تعطي دلالات قوية على أن تلك اللجان الميّتة منشئاً تمثّل مقوّضات لحركة التطور الطبيعي للمجتمع.

الثنائية ليست مجرد تشويه لواقع يلحّ السياسي على تجريده من مفاعيله الحركية، وإنما هي ضمانة مؤكّدة لاستقرار السلطة. إن توليد الثنائيات من قبل الدولة يزيد في انقسام المجتمع ويزيد في ترسيخ

أسس السلطة واستمرارها، فتجربة العمل السياسي الوطني التي خاضها الإصلاحيون المتحدرون من خطوط فكرية وسياسية متنوعة أثارت فزعاً متعاظماً لدى الطبقة الحاكمة، فهي تجربة فريدة من نوعها من حيث درجة التنسيق بين القوى الوطنية من مناطق ومدارس فكرية متعددة، فالتوحّد أفقياً يفضي إلى إنقسام عمودي بصورة تلقائية، بمعنى أن تلاقي فئات إجتماعية متعدّدة على أرضية عمل مشترك وفي ضوء أهداف محدّدة يؤول في مؤدياته النهائية إلى تشقق بنية السلطة وتصدّعها.

كل التحالفات الإجتماعية تثير الهلع لدى العائلة المالكة، لأنها تعيد توشيج المجتمع المراد إبقائه منقسماً، وستكون المشكلة أشد خطورة حين يتوشّج قسم من المجتمع على قاعدة حقوقية وسياسية، بما يفهم على أنه استهداف مباشر للسلطة الحاكمة. وعلى ضوء هذه الخلفية المفزعة، تتحرك العائلة المالكة لفتح مجال الثنائيات على أفق واسع، كونها صمام أمان للنظام. إن التكاثر المتواصل لمحطات ومراكز ثقافية وإعلامية متضاربة الأغراض والتوجّهات يبدو أحياناً مقصوداً لغيره، فهو تكاثر فطريات يلهي عن التفكير في محتوياتها ولكنها، في الوقت ذاته، تشغل الجميع بالجميع، مع إخراج السلطة سالمة منها، ولها في ذلك نجاة، فحين تتحول الثنائيات إلى ظاهرة مضرّة يكون القابض على زمام الأمر قادراً على اللعب بالمتناقضات وخلط الأوراق، كأن يصبح سلفياً متشدداً على طريقة الأمير نايف الذي يكرر بلغة أمنية صارمة تمسّك الدولة بالعقيدة السلفية، فيما يصبح ليبرالياً منفتحاً على طريقة الملك

عبد الله الذي علك مفردة الإصلاح بطريقة فطرية منزوعة المعنى. بل قد تجد في الأمير نفسه صورة ثلاثية الأبعاد، يكاد سنا برقها يذهب بالأبصار، فهو سلفي وليبرالي بل وشيوعي أحياناً كما وصف الملك عبد الله نفسه ذات لقاء مع أعضاء الحزب الشيوعي العائد من المهجر في الثمانينات.

الثنائية السلوكيّة لم تعد موقفاً إستثنائياً أو ظرفياً، بل باتت سمة في طبقة الأمراء الحاكمين، فالناسك المتهجد بالنهار يصبح فارساً ليلياً بامتياز، فشخصيات السر والعلن تتصارع فيما بينها ولا يمكن تلاقيها، كونها من ضرورات القيادة والحكم.. لهجة الطهرانية الدينية أمام عدسات الكاميرا فريضة سياسية قبل كل شيء، وللجلسات المغلقة والبعيدة عن الأضواء لهجتها المقيته المشحونة بكل مفردات الإبتذال. من يسمع الأمراء الكبار وهم يلهجون بلسان عربي غير فصيح وتتخلل خطاباتهم آيات من الذكر الحكيم وأحاديث نبوية مبتورة لا يصدّق أن من ذات الفم يتدفق سيل من الشتائم واللغة الهابطة أمام الحواشي وفي المجالس الخاصة، وكل ذلك محكوم بطبيعة الحال إلى قاعدة (المجالس بالأمانات) و(لكل مقام مقال) وباقي قائمة المسوّغات للخروج عن النص.

لكن السؤال ما هو المدى الزمني الإفتراضي لبقاء هذه الثنائية المتضادة في ظل عمليات التحوّل الكبيرة التي تشهدها المجتمعات، والتي تعصف بكل البنى التحتية صعوداً إلى البنى الفوقية؟

ما نلحظه منذ بدء حملة الإنتقادات الواسعة ضد السلفية السعودية المتطرفة، أن تنامياً مضطرداً لنزوعات التشدد في الخطاب

الديني المحلي، وهو أمر يدعو للتأمل. ثمة عزيمة راسخة على استئناف العمل بالثنائية المتضادة بشكل متطور، كما لو أن التشويه الحاصل في الخطاب الديني المسرف في التشدد يعاد طلاؤه بألوان هادئة لغرض تعميمه وإخراجه في صياغة مقبولة محلياً وعالمياً، تماماً كما أن التشويه الحاصل في الخطاب الإصلاحي الوطني يتم عن طريق صناعة هياكل محدّثة ونزع مضامين العناوين الإصلاحية.

نعلم سلفاً بأن عملية كهذه محكومة بالفشل، إذ لا يمكن السير في اتجاهين متعاكسين في وقت واحد، حتى وإن بدا أنهما متوازيان، فالنموذج الديني السائد لا يتقاطع بحال مع اتجاه تطور الدولة ولا نموذجها الأصلي. وبالتالي فإن ما يقال عن توافقية الدالات الثلاث (دين ـ دنيا ـ دولة) هي مجرد فرضية وهمية، وخصوصاً بالنسبة للسعودية حيث الركون التام إلى النصوص الساكنة والعودة الجماعية إلى نموذج الدولة الدينية في القرن الهجري الأول ينقطع بالكامل عن تيار الحداثة الجارف، حيث لا يبقى شيء متماسكاً مهما بلغ مستوى ثبوته وثباته.

الدولة ـ الوطن

في اللقاء الذي جمع ولي العهد السابق والملك الحالي عبد الله بوزير التربية والتعليم ونائبه لشؤون البنات ووكلاء الوزارة ومديري عموم التربية والتعليم في مناطق المملكة للبنين والبنات بمناسبة العام الدراسية ١٤٢٥/١٤٢٦هـ ظهرت نبرة جديدة. فلأول مرة يجري الحديث عن مشروع تربوي يستهدف تعزيز حسب ما جاء في الخبر (الأمن الفكري بين الطلاب والطالبات). وينبّه المشروع

كلاً من المعلّمين والمعلمات والطلاب والطالبات إلى ضرورة المحافظة على الأمن وتعميم مفاهيم الإعتدال والتسامح والمحبة ونشر الثقافة الوسطية في الإعتقاد والسلوك والتحذير من الغلو والتكفير والمفاهيم الخاطئة.

لاشك أن هذا المشروع يمثّل إنتقالاً جوهرياً في الوعي التعليمي وقبل ذلك في الوعي السياسي لدى القيادة العليا للدولة، كونه يبطن إقراراً بفشل وخطورة المنهج التعليمي السابق والمسؤول بدرجة أساسية عن إشاعة الفكر الأحادي ومبادىء التشدد والعقيدة الإستئصالية. لكن ما يفوت مصممي هذا المشروع أن المحرّك الرئيسي وراء ذلك ليس كون الطلاب والطالبات من خارج نجد قد تشرّبوا هذه العقيدة أو أن الديار الخاضعة تحت حكم آل سعود قد تشبّعت بالمواد التعليمية الدينية والتاريخية بحسب التفسير الرسمي للدولة، فمن الثابت أن تأثيرات هذه المواد قد أصابت بأضرارها المجتمع الديني الوهابي الذي تربّى على الإيمان المطلق بنزاهة وطهارة منظومة المعتقدات الحاثّة على تقسيم العالم إلى أهل توحيد وأهل ضلال، وأن الكون يغرق في ظلام دامس ما لم ينعم بالنور الذي يسري في حلقات الدعاة، وإن تطلّب الأمر إشعال النار في أجزاء من هذا العالم كيما يصل إليه النور.

لقد أشاعت الدولة عبر مناهج التعليم السابقة ثقافة الكراهية ونبذت قصيّاً مبادىء التسامح والإعتدال والتعددية التي كان المواطنون داخل المملكة بحاجة ماسّة اليها قبل أن تكون حاجة حضارية من أجل التعايش المشترك بين بني الإنسان وتحقيقاً لمفهوم

التفاعل الثقافي بين شعوب العالم. إنها بتلك المناهج التعليمية أحدثت قطيعة داخلية عن طريق إخضاع المجتمع إلى قائمة مصنّفات عقدية: مسلم موحّد، ومشرك وكافر، فصار التعليم يربّي أبناء البلد الواحد على الإعتقاد بأن منهم مشركين وكفّاراً، وأن ذلك منصوص عليه في الكتاب التعليمي الحكومي. فبدلاً من أن تنمّي المؤسسة التعليمية ثقافة الوطن الواحد والحاضن للتنوع الثقافي والمذهبي والإثني، فإذا بها تتحول إلى أداة لتعزيز الإنقسام على خلفية دينية مذهبية.

لم تكن حوادث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وحدها المنبّه الوحيد إلى خطورة السياسات التعليمية السائدة حينذاك، فقد نبّه المتضررون في الداخل في مراسلات وعرائض متّصلة إلى الملك وكبار الأمراء، لما تضمّنته المقررات التعليمية من نصوص تحريضية ضد مناطق وطوائف. ولأن الحكومة تشعر بأن صوت الداخل قابل للخنق والإخماد فقد أعطت نداءات الداخل إذناً من طين وأخرى من عجين، حتى اذا إرتطمت الطائرات الإنتحارية بأبراج نيويورك وبدأ نذير الحرب على الإرهاب يهزّ عرش السلطة أصبحت الحاجة إلى تغيير المناهج خياراً إستراتيجياً وضرورة حضارية. ليس من حق الأمراء الكبار ان يتساءلوا عن غياب الوطن في المشروع التعليمي المقترح، لأن هذا الوطن لم يكن حاضراً لعقود، بل إن السياسة التعليمية كانت قائمة على نفيه ونبذه، اذ لا يجتمع التقسيم مع الوطن لأن شرطه الجوهري والمركزي هو الوحدة وهي الغائب دائماً في التخطيط التعليمي، ولأن الوحدة تتطلب إعترافاً بالتنوع، والتنوع

يتطلب إيماناً بحق الآخر في الإعتقاد، واعتناق مبدأ التسامح والإعتدال، فإن كل متواليات الوحدة كانت غائبة فغاب معها الوطن تبعاً لذلك.

كما ليس من حق الامراء أن يرموا باللوم على من يأمل فيهم الإضطلاع بدور المبشّرين بوطن واحد، كي يغرسوا بذرة حب الوطن. لقد تساءل الملك عبد الله ذات مرة عن ضعف الإحساس بالوطن لدى التلاميذ، وها هو الآن يسأل عن سر غياب حب الوطن. لقد سمع من مسؤولي التعليم أشياء عديدة باستثناء حب الوطن وحسب قوله (ما سمعت شيء وهو غرس حب الوطن في أبنائكم التلاميذ.. ما سمعت هذه منكم كلكم.. سمعت مطالب فقط وهذه ـ أي حب الوطن ـ أهم شيء).

كان يفترض من الملك أن يدرك بأن هذا الوطن لم يولد حتى يحظى بالحب والرعاية، ولا يمكن لمشاعر الحب أن تتشكل إزاء شيء معدوم، فقد يتبرعم إحساس من نوع ما إزاء شخص أو مكان أو قضية حتى في الطور الجنيني ولكن أن ينال كل الحب وكل الإحساس فذلك مستبعد، لأن الوجدان الإنساني يتعامل مع الأشياء من حوله بطريقة تدرّجية وفي الوقت نفسه غير إكراهية، أي أن الحب للوطن يتشكّل من وشائج معقّدة تاريخية ولغوية وثقافية وسياسية وإجتماعية واقتصادية. إن هذا الحب لا يكفي فيه أن ينمّى عن طريق التعليم الرسمي ولا إشاعة الإحساس بالخطر الجماعي رغم أهميته، ولكن هناك مجموعة تفاعلات تتظافر مجتمعة في تشكيل تلك الشعيرة الغائبة في بلادنا وهي حب الوطن.

تعميم (العرضه).. هـوية الغالب

تدخل الرموز الثقافية، ومنظومة العادات والتقاليد، وأنماط السلوك السائدة في المجتمع، وكذلك الإرث الإجتماعي والطقوس الفولوكورية في تشكيل الرأسمال الرمزي المشترك القابل للإستثمار في صياغة هوية وطنية جامعة، فإذا ما أريد تعريف مجتمع ما ينظر إليه من خلال مجمل الرأسمال الثقافي والرمزي، بوصفه عاكساً أميناً لهوية المجتمع التي تسبغ نفسها على كيانية الدولة.

وفي الدول التي تطمح حكوماتها إلى تعزيز الشعور الوطني لدى سكّانها، تقوم بتوظيف الرأسمال الثقافي المشترك لتعزيز الهوية الوطنية وترسيخ أسس التلاحم الداخلي، ولذلك تولي التعليم إهتماماً خاصاً كونه الأداة الفاعلة لتنشئة المجتمع على الروح الوطنية، حيث يتربّى الأبناء في سن مبكرة على ثقافة وتراث وتاريخ وعادات وتقاليد المجتمع الذي ينتمون له.

وقد سعت كثير من الحكومات الوطنية في العالم، ومنذ انبعاث الثقافة القومية في القرن الثامن عشر، إلى تحقيق أكبر درجة إنسجام داخلي في مجتمعاتها، عبر صياغة رأسمال وطني مشترك، يمثل حاصل المجموع الكلي للثقافات الفرعية السائدة في مجتمعات تقع داخل تخوم سياداتها، كمدخل ضروري ووحيد لمشروع الإندماج الوطني، إذ لا يمكن لمشاعر الإنتماء أن تخلّق ما لم تستشعر كل الفئات بأنها ممثلة ثقافياً في هوية الدولة، وبالتالي لا يمكن لهوية وطنية أن تولد من مجرد هيمنة ثقافة فرعية على باقي الثقافات السائدة في مجتمع ما.

تلجأ بعض الدول التي تفتقر إلى مقوّمات الإنسجام الثقافي المستند إلى توحد العناصر الإثنية، واللغوية، والتاريخية، والإرث الإجتماعي والثقافي المشترك إلى توليد هوية وطنية عليا تستظل بها الهويات الفرعية وتشكّل مصدر حماية لها، على أن تكون الهويات الفرعية في سمت الهوية الوطنية العليا وليست في تعارض معها، كما في بريطانيا والولايات المتحدة وسويسرا وغيرها، بحيث تكون الهوية الوطنية تعبيراً عن جميع الهويات الفرعية وتمثيلاً جماعياً لثقافاتها، ينعكس ذلك في تعزيز الرساميل الثقافية الفرعية، وفي الوقت ذاته تعزيز المشاعر الوطنية الجامعة، بما يجعل الجميع شركاء في وطن واحد مع الإحتفاظ بخصوصياتهم الثقافية، كما يلحظ ذلك في مناهج التعليم الخاصة بكل جماعة، وباحترام طقوسها الدينية وتراثها التاريخي والفولوكلوري، وحتى أعلامها، كما في بريطانيا حيث لكل مقاطعة خصائصها التي تحظى بالاحترام والتبجيل تحت التاج البريطاني.

في تجربة الدولة السعودية جرت عملية تغييب متعمدة ومبرمجة لكل ماهو مشترك وجامع، وقد جاء التغليب الثقافي كتعبير تلقائي عن التغليب السياسي، عن طريق تعميم الرأسمال الرمزي والثقافي للفئة الغالبة والمهيمنة على بقية فئات المجتمع، فأصبحت هناك ثقافات فرعية مقهورة وثقافة فرعية قاهرة، بل هناك إرادة قائمة على الإسترسال في ذات الطريق الذي يعمّق أزمة الدولة ويعمّق إنقسام المجتمع.

وفي حقيقة الأمر، أن غياب الثقافة الوطنية المشتركة يعكسه

غياب أشكال متعددة من الإنسجام الداخلي بين فئات المجتمع وبينها وبين السلطة، حيث تسود مشاعر الإغتراب بين الأفراد بمجرد انتقالهم من منطقة لأخرى، وهي حالة نشأت كرد فعل على هيمنة ثقافية وسياسية، أفضت إلى مزيد من القطيعة بين فئات المجتمع، أي أن الدولة كانت تسير على عكس اتجاه الوطن، الذي لم ينجز حتى اللحظة.

ما يلفت أن إدراك العائلة المالكة مؤخراً لخطورة غياب الروح الوطنية المشتركة بين سكان المملكة لم ينعكس في ذهنية وسلوك الملك والأمراء الكبار، وهذا ما يجعل نقطة البداية مفقودة، فتشخيص المرض شرط أولي لوضع خطة المعالجة. يبدو واضحاً، أن العائلة المالكة تنزع للإعتقاد بأن الهوية الوطنية قابلة للتشكّل عبر تعميم الرموز الثقافية والطقوس الفولوكورية ذات الطابع النجدي، ولذلك لحظنا خلال العقدين الماضيين أن تركيزاً مبالغاً كان ينصبُّ على إبراز الرأسمال الرمزي والثقافي النجدي في هيئة متاحف تاريخية، ومهرجانات شعبية، وإعادة إنتاج ثقافي واسع ونشط خاص بالتراث النجدي إجتماعياً ودينياً وتاريخياً. ومن المفارقات المثيرة للسخرية، وفيما تشهد نجد إنبعاثاً ثقافياً وتراثياً ورمزياً، كانت المعاول تهوي على آثار الاسلام والتراث الثقافي والتاريخي والاجتماعي في الحجاز، الذي يمثل جزءا عزيزاً ومقدّساً من تراث سكان هذا البلد فضلاً عن كونه يمثل مصدر إلهام لمليار ونصف المليار مسلم في العالم.

هذه المفارقات تبقى حاضرة بصورة دائمة لدى الفئات

المتضررة من عملية محو لتراثها الثقافي الذي يمثّل مصدر فخرها وأهم مفاعيل هويتها، القابلة للاستثمار في صياغة هوية وطنية عامة. وكما نعلم فإن الهويات العليا تكون أسهل في الولادة حين تتلاقح عناصر ثقافية مشتركة، ولا يمكن لعنصر خاص ممثلٍ لهوية فئة صغيرة أن يقوم بهذه المهمة الكبرى، وإن إدَّعى تمثيل باقي الفئات ما لم يفنيهم بيولوجياً أو يصهرهم في داخله أو يتعايش معهم، والتعايش إنما يتم بالانسجام، والانسجام يتم بصهر مشتركات في نظام واحد يجسّد إرادة الجميع.

قرار الملك عبد الله بتدريس (العرضة) أي رقصة الحرب النجدية لطلاب المدارس ليس معزولاً عن التفكير التقليدي الذي حكم العائلة المالكة طيلة العقود الماضية، بل هو نتاج لطبيعة السلطة القهرية التي تقضي بأن تكون ثقافة الغالب أولى بالنشر، وطريقته أولى بالإتبّاع. وبعيداً عن حالة الهيام العرضي التي يعيشها الملك عبد الله مع هذا الطقس الفولوكلوري، الذي إعتاد الملوك والأمراء على أدائه موسمياً، وبما يمثل من دلالات نفسية وثقافية واجتماعية وترمز إلى التأهب القتالي بتلويحات السيوف المشهورة للمبارزة في الحرب وتعبيرات النصر التي تغمر المتراصيّن في أشكال متماسكة تلهب الحماس وتشحن النفوس على القتال والمقاومة.. نقول بعيداً عن ذلك كله، فإنها بالتأكيد لا تعكس سوى رمزاً ثقافياً شديد الخصوصية، ولذلك عرّفت بـ (العرضة النجدية). ومن المفارقات اللافتة أن الإحتفال بها يتم ضمن نشاطات (المهرجان الوطني للتراث والثقافة) الذي يجري كل عام تحت مسمى (مهرجان الجنادرية)،

حيث يصبح النجدي والوطني متماهياً بما يجعل أحدهما ممثلاً للآخر. نشير إلى أن السفارات السعودية في الخارج تحتفل بالعرضة النجدية في اليوم الوطني أيضاً، بما يجعل التنجيد خاصية ثقافية في هذا اليوم.

العرضة، كموروث شعبي نجدي، إرتبطت بمجموعة اكسسوارات تقليدية ترمز إلى تراث نجد، من ملابس وخناجر وسيوف وطبول، بقيت في حدود نجد رغم محاولات تعميمها عن طريق القبائل النجدية التي انتقلت إلى مناطق أخرى من المملكة، ثم ما لبثت أن اختفت بصورة شبه كاملة مع بدء التحديث حيث تحوّلت إلى جزء من الذاكرة التراثية النجدية التي أريد تنشيطها لاحقاً من قبل الأمراء عبر إحياء بعض الطقوس الفولوكورية، ولكنها بالتأكيد لم تشكّل موروثاً شعبياً في الجزيرة العربية كما ذهب إلى ذلك بعض وسائل الاعلام الرسمية.

قرار الملك عبد الله بإدخال (العرضة النجدية) ضمن المناهج الرياضية في المدارس الرسمية في كل أنحاء المملكة ينبّه إلى الإخفاق المتواصل في المشروع الوطني، إذ أن القرار يأتي في سياق نزوع متعاظم منذ سنوات عدة نحو إعادة انتاج الهوية النجدية للدولة، ويأتي كرد فعل على تنامي المشاعر الوطنية التي ولدت خارج رحم السلطة، وعبّرت عنها نشاطات التيار الإصلاحي في الفترة ما بين يناير ٢٠٠٣ ـ مارس ٢٠٠٤، فقد أصلح الأخير ما أفسدته السلطة، وكأننا نشهد حالة تجاذب، يكون موضوعها الوطن، بين سلطة تزداد نجدية ومجتمع يحاول بناء وطنه الذي غُيِّب من قبل الدولة، وكأن

قدر الوطن أن يولد من المجتمع نفسه، الذي قسّمته السلطة، إبتغاء السيطرة عليه.

لقد كنا نأمل في أن يرسي الملك عبد الله دعامة دولة وطنية حقيقية مستعبراً من إخفاقات الماضي ومستلهماً من تجارب الدول التي تجاوزت محن الإنفلاشات الداخلية، عن طريق وضع خطة إدماج وطني وإتبّاع برامج إصلاحية فاعلة لسياسات وأجهزة الدولة. فليس بالعرضة يمكن زرع مشاعر وطنية جامعة، ولا بتلبيد الأجواء الثقافية بشعارات في الوطنية، فالوطن لا يهبط من السماء، بل ينبت من الأرض التي يقام الكيان السياسي عليها.

ندرك تماماً عمق أزمة الهوية الوطنية، بوصفها تعبيراً عن معضلات أخرى في كيانية الدولة، فتلك الأزمة دالّة على ضعف مستويات الإندماج الثقافي والسياسي والإقتصادي، تالياً ضعف التلاحم الداخلي، وفي حال كهذه، يصبح الحديث عن هوية وطنية لغواً، لانعدام شروطها ومكوّناتها.

مواطنون بلا وطن

منذ بداية الحديث عن تفكك السعودية بعد حوادث الحادي عشر من سبتمبر العام ٢٠٠١، أصبحت مفردة الوطن حاضرة بكثافة غير مسبوقة في خطاب الدولة، وفي الصحافة المحلية، وفي تصريحات الأمراء، والعرائض الإصلاحية. ومن اللافت أن يتم طرح هذه المفردة بمعزل عن مضامينها وكأنها تستخدم لأغراض سياسية وآنية، أي مسلوبة الجوهر الحقوقي والقانوني. لم تعهد البلاد قائمة

المفردات المتصلة بالدولة القومية مثل الوطن، المواطن، الديمقراطية، البرلمان، الدستور، السلطات الثلاث، الأحزاب السياسية، مؤسسات المجتمع المدني، حقوق الانسان.. فهذه قائمة كانت تخضع دائماً لتفسيرات خاصة لدى الطبقة الحاكمة والأيديولوجية الدينية التي تتبناها، الأمر الذي يلقي ظلالاً من الشك على استعمال مفردة الوطن في خطاب الدولة، سيما وأننا نعلم من الأدبيات الدينية المحلية بأن الوطن هو أحد أشكال العصبية الجاهلية المرفوضة، والتي تقف على طرفي نقيض إزاء مفهوم الأمة، بوصفها الفضاء الحيوي والديني والقانوني للمؤمنين برسالة الاسلام، وهي تمثل منفردة الإطار الشرعي الذي يجب الإمتثال له والدفاع عنه.

إذن مالذي يدفع إلى مناصرة مفردة الوطن وملحقاتها؟

هناك من يجادل بأن العائلة المالكة بلغت من الضعف حداً لا تستطيع معه المراهنة على مكانتها لدى السكان فاضطرت وهي تواجه مخاطر التفكك والإنهيار إلى إحياء حزمة قيم أخرى، ولا شك أن الوطن يمثل أهمها، وهي قيمة قادرة على دغدغة المشاعر وإثارة النزعة العصبانية الخاصة وسط قطاع كبير من المجتمع. ولكن حقيقة الأمر غير ذلك، فقد يكون الإندكاك في الأشكال والعناوين ساتراً لنفور منها في المضمون، فقد تريد الطبقة الحاكمة وطناً ولكن بدون مواطنين، أي وطن يذكي جذوة الولاء للعائلة المالكة ويحمل ذات الخصائص والشروط والأغراض لمفهوم الولاء، ولأنها لا تستطيع في ظل هزالها الشديد إستعمال مطلب الولاء فإنها تستبدله بعنوان آخر وهو الوطن والوحدة الوطنية.. ندرك ذلك من حقيقة أن الوطن

ليس شيئاً آخر سوى الدولة السعودية، وليست الخصائص الثقافية والتاريخية والاجتماعية والمشتركة، وهو وطن تحتفظ فيه العائلة المالكة بكل إمتيازاتها السياسية والاقتصادية، أي وطن بلا مواطنين، بما تفرض المواطنة من حقوق سياسية وإجتماعية وإقتصادية.

وندرك أيضاً أن الوطن يتم طرحه في مواجهة خطر تقسيم وتفكيك الدولة، وليس الوطن الذي يراد منه إدماج فئات المجتمع في النظام السياسي والإقتصادي وصولاً إلى تحقيق مفهوم المواطنة الكاملة، ولذلك لم يكن مصادفة التأكيد المتكرر على الوحدة الوطنية والتمسّك بها ومطالبة القيادة السياسية بصورة علنية بضرورة تنمية الشعور الوطني لدى السكان، رغم أن مناهج التعليم الرسمية والثقافة السياسية السائدة لم تهتم في يوم ما بتنمية مشاعر من هذا القبيل، ولذلك لم يكن مفهوم الوطن واضحاً لدى الأغلبية، بالرغم من الإفراط الشديد في استعمال الشعار الثلاثي: الله، المليك، الوطن. فالأخير لم يكن سوى جزءاً ثاوياً في الثاني، وهذا ما ترجمته سياسة الدولة وثقافتها وصحافتها، فالملك وحده الماسك بكل زمام القرار والسلطة، فالمُلك يعلو فوق الوطن، وأن بقاء المليك أولى من بقاء الوطن، تماماً كما أن بقاء العائلة المالكة مقدّم على بقاء الوطن، وأن وجوده منوط ببقائها.

بالنسبة للوطنيين فالقضية مختلفة، مع التذكير بأن مشاعرهم الوطنية لم تنشأ في ظل تربية وطنية أو ثقافة داخلية بل هي استدعاء لصورة الوطن في أدبيات الأحزاب السياسية العربية في الخارج، وقد إستحثّهم الشعور الوطني للدفاع عن وطن يريدونه أن يكون للجميع،

ولذلك جاءت البيانات والعرائض التي رفعها التيار الاصلاحي الوطني لتترجم موقفاً وطنياً خالصاً..فالوطن المدرك في وعي دعاة الأصلاح هو نقيض لوطن ترسمه العائلة المالكة، لأنه وطن الجميع، وطن يحسبون أنفسهم شركاء فيه ومدافعين عنه، أما وطن العائلة المالكة فهو بلا مواطنين.

مسألة الولاء

شأن حفنة أفكار ذات بعد أخلاقي وسياسي تكاد تكتسي طابع القداسة في منظومتنا الثقافية والقيمية، فإن الولاء كقيمة مجرّدة تحظى بتبجيل في ثقافتنا الإنسانية والدينية، إذ بها وحدها يمكن تحقيق التضامن الداخلي بين المجتمعات، وبدونها يصبح تفسّخ الكيان المجتمعي ممكناً.

متى يكون الولاء للدولة وليس للسلطة؟

دخل الولاء في مجالنا القيمي والثقافي منذ تشكّلت الأمم على قاعدة حضارية دينية وإنسانية، وتنامت أهميته حين برزت تهديدات الإنتهاك والإختراق، فأصبح للولاء مركزية في وعينا العام، فصار ضابطاً لرابطة التوحُّد وحصناً أمام الإنتهاك. وبذلك تحوّل الولاء كمعيارية أخلاقية وقانونية لطبيعة الروابط بين الفئات المنضوية داخل كيانات موحّدة على أساس ثقافي وحضاري وأخيراً سياسي.

ولكن عندما تُستدرَج فكرة سياسية ذات مضمون وجداني وإنساني رفيع إلى حقل شديد الإرتياب، وتُقدّم على اعتبار أنها مكوّن أو شرط جوهري من ذلك الحقل وليست إسقاطاً للفكر على الواقع

نصبح أمام عملية جدلية عقيمة، إن لم يكن إكذوبة. وفي كل الأحوال، فإننا أمام مهمة عسيرة ومعقّدة من أجل فصل الفكرة النقية عن الواقع بكل ممارسات الإبتذال التي تحيط بها.

وبصورة عامة، فإن الولاء كمفهوم مجرّد لم يكن متبلوراً في الأدبيات الثقافية القديمة، بالرغم من وجود شواهد عديدة في التاريخ العربي القديم على قيمة الولاء في حياة القبيلة، بوصفها الوحدة الإجتماعية التقليدية في تاريخ الإجتماع العربي خلال القرون الوسطى، فكان ينعقد الولاء بين منتمين لوحدة قبلية واحدة، تنشأ على عصبية داخلية بين أفراد ينتمون إلى عنصر إجتماعي محدد.

وبعد أن جاء الإسلام برسالة جامعة، أريد منه محو الوحدات الصغيرة في الإجتماع الإسلامي الكبير على قاعدة دينية، فأخذ الولاء شكلاً متطوّراً لينصبَّ في ولاء للدين وللأمة، وبعد الإنشعاب الحاصل في المجتمع وبزوغ الطوائف والمذاهب الفقهية والفكرية التي لم تخلُ من عوالق الإرث العصباني القبلي، في تعبيراته الصارمة عن الولاء المذهبي والطائفي وفي شكله الراديكالي الفكري وأحياناً المسلّح، والذي بلغ ذروته أحياناً في مناجزة النظام العام كما جرت في حروب الطوائف أو في ظهور دويلات طائفية داخل الكيان الإسلامي الكبير، أصبح للولاء معنىً لا ديني بل اكتسى رداءً علمانياً وإن أبقى أحياناً على زخرفه الديني.

ومع إنهيار الخلافة الإسلامية، وانفجار الفكر القومي الذي نجح في صوغ مشروع الدولة الوطنية التعاقدية، بمكوّنات محددة مرتبطة بإقليم جيوسياسي ثابت، وجماعة متجانسة ثقافياً وحضارياً

إلى حد ما، ومنظومة تشريعات ضابطة لإدارة الدولة، بات الولاء مرتبطاً بكيانات وطنية مستقلة. مع الإشارة هنا إلى أن الأيديولوجيات الكبرى كالرأسمالية والشيوعية والإشتراكية وكذلك الأديان السماوية، كالإسلام والمسيحية بدرجة أساسية، بقيت مصادر جاذبة، وكذلك الحال بالنسبة للمذاهب المشتقة من تلك الأديان. وهنا بدأ التشابك في الولاء بين الكيانات الوطنية والأيديولوجيات، والذي أنتج في فضائنا العربي والإسلامي سؤال الهوية والإنتماء وتالياً الولاء.

ولم تكن تطرح مسألة الولاء قبل نشأة الدول القومية، على أساس أن ولاء الأفراد والجماعات إرتبط بصورة وثيقة بكيانات مفتوحة جغرافياً وبشرياً، وعلى أساس رسوخ قيم عليا: الدين/ الأمة التي كانت تحقق فعلها في الحروب والتكافل الإجتماعي، أي بمعنى آخر نشأت في مقابل التهديدات الخارجية والتحديّات الداخلية، المندرجة في سياق العملية الوعظية والإيمانية للأفراد، أي أن تلك الوظائف إرتبطت بكيانية الأمة بوصفها الإطار النهائي والمقدّس. يضاف إلى ذلك، غياب الحاجة إلى إختبار ولاء الأفراد والجماعات لانعدام مبرره، لأن الولاء كان منصرفاً إلى غير جهته الذي هو عليها الآن.

وبفعل الإخفاق الشديد لنموذج الدولة الوطنية في المشرق العربي والإسلامي، كان الولاء يرتدُّ إلى التشكيلات التقليدية كالقبيلة والمنطقة والمذهب، والسبب في ذلك ببساطة هو غياب كيان وطني جامع. والدليل على ذلك، أن الولاء ظلَّ يثار في سياق علاقة الحاكم بالمحكوم، وليس في علاقة الشعب بالوطن.

لم تختبر حتى الآن مكوّنات الكيانات الجيوسياسية القائمة في مشرقنا العربي والاسلامي، فهناك خلط بائس بين السلطة والدولة والوطن. فهذه الإطارات تتداخل فيما بينها بعمد أو بجهل، وأن ثمة إقحاماً لإطارٍ على حساب إطار آخر، فحين يتحدث البعض عن ولاء للوطن يقصد من وراء ذلك الولاء للسلطة، بما ينطوي على تسويغ لتوجيه تهمة ضعف الروح الوطنية أو العمالة للخارج، بالرغم من أن الولاء للسلطة قد يبطن خيانة للوطن ذاته، خصوصاً حين تكون السلطة عميلة للخارج أو مسلوبة أو منتقصة الشرعية أو تعمل لخدمة مصالح خاصة فئوية.

إذن متى وكيف برزت إشكالية الولاء، والأهم من ذلك كله هو من هي الجهة المقصودة بالولاء؟

حين نقترب من الإجابة عن سؤال الولاء، نواجه ثلاث مستويات معنية بصورة مباشرة بالسؤال المطروح: السلطة السياسية.. الدولة.. الوطن/ الأمة. فالسلطة باعتبارها مكوّناً من مكونات الدولة، أي الجهاز الإداري للدولة، وهي المفرز الطبيعي لتوافق الأفراد والجماعات في تلك الدولة، أي بمعنى آخر هي تمظهر لحاصل التعاقد الجماعي، الذي ينتج السلطة، المعبّرة في جوهرها عن إرادة المجتمع، والدولة باعتبارها عاكساً لطبيعة المجتمع وخصوصياته، والوطن بوصفه مرآة لهويته.. وهذه الأطر الثلاث تمثّل سلطة تراتبية موضوعية تتصل بصورة وثيقة بالمخزون الثقافي والحضاري للمجتمع، هذا على المستوى النظري.

على المستوى العملي، نلحظ بأن الوطن منبوذ في العقيدتين

الدينية والسياسية السعودية ـ الوهابية، وهناك اتفاق شفهي بين رجال الدين وأهل الحكم في السعودية على نبذ مفهوم الوطن. في العقيدة الدينية السلفية، يأخذ الوطن معنى لادينياً، حيث تميل المدرسة السلفية إلى تحديد إطار ديني للولاء، وقد سئل المفتي السابق الشيخ عبد العزيزبن باز عن الولاء للوطن فأجاب: الواجب الولاء لله ولرسوله بمعنى أن يوالي العبد في الله ويعادي في الله وقد يكون وطنه ليس بإسلامي فكيف يوالي وطنه، أما إن كان وطنه إسلاميا فعليه أن يحب له الخير ويسعى إليه، لكن الولاء لله.. أ.هـ

في العقيدة السياسية السعودية، فإن الوطن يتكافىء مع السلطة التي أنتجته على مقاسها، ولأن الوطن في عقيدة أهل الحكم هو الاقليم الجيوسياسي لسلطة آل سعود، فذلك يستبطن رفضاً ضمنياً لمفهوم الوطن الشائع في الدساتير العالمية والفكر السياسي الحديث.

الحياة السياسية، كما يقول ادغار موران، كالحياة العشقية تأخذ معناها في لحظات الشراكة والإنصهار والفرح في زمن ومكان محددين، إذ لا معنى لتلك الحياة حين تكون قائمة على الإستبعاد والعزل والإضطهاد، ولا معنى حينها للولاء الذي يجبر الفئات المضطهدة على ولاء الذي يحتكرون الحياة السياسية وينعمون وحدهم بالفرح.

السلطة.. الدولة.. الوطن/الامة

إذا أردنا وعي إشكالية الولاء بصورة دقيقة، يجب علينا أن نستوعب، أولاً، العملية العكسية التي شهدها بناء مشروع الوطن

الإفتراضي. فبينما تقتضي السيرورة الموضوعية أن تتولى الأمة تشييد الدولة وتضطلع الأخيرة بإنتاج السلطة، فإن ما جرى في هذا البلد هو أن السلطة أنتجت دولة وفق مكوّنات السلطة وأرادت بنفس المكونات أن تنتج أمة ووطناً.

لقد أفضت هذه العملية العكسية إلى اختزال الوطن والدولة في السلطة، فصارت الأخيرة تجسيداً نهائياً ومطلقاً لمفهومي الدولة والأمة، ومن هنا برزت إشكالية الولاء، أي ولاء الأفراد والجماعات المنضوية داخل حريم الدولة. ومن هنا أيضاً يمكننا إدراك التشويه الخلقي والأخلاقي الذي أصاب الدولة والوطن، لأننا بتنا أمام مخلوقين تتباين سماتهما الوراثية ويفقدان خصائصهما التكوينية ويستعيران خصائص لا تنتمي إلى جنسهما، فصار الحديث عن سلطة بحجم دولة ووطن، ولكنها سلطة نمت خارج رحم المجتمع المنتج لدولته وخارج رحم الأمة المنتجة لوطنها.

حين يتحدث البعض عن الولاء للأوطان، فهم يضعون السلطة في مقام الوطن، وبالتالي يصبح الولاء للسلطة الحاكمة مكافئاً للولاء للوطن والدولة بل والتراب، وهنا تقبع الإشكالية العميقة وبالغة الخطورة في تتويج السلطة بما يؤول إلى مسخ هوية الدولة والوطن ومصادرة وظائفهما.

إن ما يجعل الولاء قضية جدلية هو إلحاح أهل السلطة على اختزال الدولة والوطن في السلطة، بحيث يتحوّل الولاء لها بل للطبقة القابضة على مفاصلها شرطاً نهائياً ووحيداً للولاء للدولة والوطن. فلو أن فرداً عارض السلطة وإن بلغ حبّه لوطنه وتراب بلده

حد الفناء، فإنه يصبح وفق مقاييس أهل السلطة عديم الولاء، فبوصلة الولاء لا بد أن تتجه إلى الطبقة الحاكمة وإلا أصبحت خائنة أو مشبوهة.

في دولة كالسعودية تصبح الثقافة الوطنية بل وفكر الدولة مكبوساً في خطاب السلطة، فليس هناك حدود فاصلة بين السلطة والدولة والوطن، فكلها تصبح في وعي كثيرين بمن فيهم أهل السلطة ذاتها مترادفات لغوية لمعنى موحد، فيصبح الحاكم دولة ووطناً وأن الولاء للأوطان لا قيمة له مالم يكن متيّماً بالولاء له وحده لا شريك له.

في السؤال عن الولاء تكمن أزمة عميقة ترتبط بإخفاق السلطة في بناء مشروع الدولة المعبّر عن وطن لم تحن لحظة ولادته بعد. يجري الحديث عن الولاء، في وقت فشلت فيه السلطة في تحقيق درجة مقبولة من الإندماج الوطني، وفي وقت وجدت فيه فئات إجتماعية عديدة نفسها على هامش الحياة السياسية وخارج المجال الحيوي للدولة والوطن.

وإن ثمة سؤالاً ملغوماً يدور حول الولاء للوطن، ويهدف إلى إحتكار الوطن من قبل الطبقة الحاكمة، وتحويل الوطن إلى حقل إمتياز لفئة محدودة، فيما ليس هناك وطن في الإقليم الذي يخضع تحت سلطة آل سعود، كما ليس هناك دولة مكتملة النمو، بل هناك في واقع الأمر، سلطة في شكل دولة. ولذلك، فإن السلطة تصبح واجهة ضخمة لوطن ودولة، وهما كيانانان هلاميان لا تجسيد قانوني ولا إطار دستوري يحيطهما، والأخطر غياب ثقافة كافية حولهما.

ينغمس كثيرون في عملية إستدراج خادعة في البحث عن إجابة لسؤال الولاء دون تحديد المدخل الصحيح له وللمجال المعرفي الذي ينتمي اليه. يعثر هؤلاء غالباً على إجابات من سنخ السؤال، حيث يغيب الوطن كإطار قيمي وقانوني وجغرافي يحضن طيفاً متنوعاً من الفئات الإجتماعية، والمدارس الفكرية، والقوى السياسية، وتحضر مكانه السلطة لتلبس رداءه، وتختبىء في جوفه، وتسكن فيه بعد أن تسلبه كل مقوماته وخصائصه المستقلة، فتصبح السلطة هي الدولة وهي الوطن وعلى أساسها تختبر الولاءات للدولة وللوطن معاً. فعملية القرصنة التي تقوم بها السلطة تصادر حق التعبير عن الإنتماء، كما تصادر مشروع بناء الدولة الوطنية، وفي حقيقة الأمر أن السلطة تمارس عملية إجهاض مخزية لأي جنين وطني، كما تمارس عملية اغتصاب لأي مشروع يهدف إلى إعادة تشكيل الكيان الجيوسياسي ليكون متطابقاً مع مواصفات الوطن المنتج لدولة وليس العكس.لمن الولاء؟ سؤال يبطن إستنكاراً ولا يصلح البته مدخلاً لإجابة صحيحة في ظل تشوية لمخلوق الوطن، لأن هناك نيّة مبيّتة لتوجيه تهمة الإنتماء المزدوج أو العمالة للخارج، لأن هناك من يجنح إلى إدراج الولاء في سياق سلطة تفتئت على كيانية معدومة أو مشوّهة للدولة والوطن، ولأن الولاء لا يجسّد معناه الحقيقي إلا حين يرتبط بوطن، فإن السلطة تفبرك مرجعية تعرض فيها ذاتها على أنها دولة ووطن عبر درجة التغلغل والإكتساح الواسع لمجال المجتمع عبر شبكة من المؤسسات والرجال والنشاطات التي تغطي مساحة الدولة بصورة كاملة بحيث لا يكون هناك فرد أو جماعة خارج نطاق هيمنة تلك الشبكة.

يتمحور رجال السلطة وحلفاؤها حول كل ماهو فرعي، أي غير وطني، سواء كان منطقة، أو قبيلة، أو مذهباً، ولا يعد ذلك، بحسب هذا الفريق الحاكم، نكوصاً عن الولاء الوطني الجامع، بالرغم من أن هذه السلطة هي المسؤول الأول عن تعميق الولاءات الخاصة والفرعية لدى بقية مكوّنات المجتمع، كما هي مسؤولة عن فشل مشروع الوطن، ولذلك فحين يطرح سؤال ولاء جماعة للوطن يترجرج سياق الإجابة عنه، والسبب في ذلك أنه بدلاً من أن يلامس السؤال أزمة الكيان نفسه، والذي يتطلب تعريفه ابتداءً من أجل تحديد سبل التعاطي معه، يتقرر في المقابل تكريس تلك الأزمة بنحل السلطة حلة الدولة والوطن.

متى تمظهر الأزمة ذاتها؟، حين يطرح سؤال جوهري آخر حول هوية الجماعات، أو بالأحرى هوية الكيان الجيوسياسي القائم، فهل هناك هوية وطنية لما يسمى بالدولة السعودية؟ بالطبع كلا، بدليل أن لا أحد يشعر بها، ولا يتقن أحد لغتها، فضلاً عن أن يمتلك المجتمع ثقافة حولها، دع عنك وجود عناصر مشتركة تعبّر عنها كالروح العامة، والرؤية المشتركة، والمصالح العليا التي تجمع بين أفراد يفترض أنهم يحملون هوية وطنية موحدة. والحال، ليس هناك هوية وطنية مهما بلغت قدرة الإفتعال الدعائي. فمن يعيش داخل حدود الدولة هم أشتات لا هوية وطنية جامعة لهم، وأن تماسكهم يعود إلى عوامل أخرى مرتبطة بمكونات خاصة لكل جماعة فرعية سواء على قاعدة مناطقية أو إجتماعية أو مذهبية. ولعل أول إختبار عملي يمكن على أساسه فحص هوية الوطن الجامع هو إرتباط مصير

الدولة بمصير السلطة الحاكمة فيها، فلو سقطت الأخيرة ستعود الدولة إلى مكوّناتها الاولى، وحينئذ يمكن إكتشاف أن الولاء شرط ضروري لبقاء الوطن ومن ثم الدولة وتالياً السلطة، فالولاء من لوازم الوطن بوصفه إختياراً حراً ووجدانياً لا يمكن إنتزاعه بالقوة. أما القول عن ولاء لسلطة تتستر برداء الوطن فيمكن ردّه لحقيقة أن بذرة الولاء لا تنمو بالغواية، ولا في بيئة فاسدة، ولا يمكن تهجين الولاء عبر تشوية الوطن بسلطة ليست نابعة من إرادة حرة.

صحيح أن مصير الدولة مرهون بالولاء لها، ولكنها الدولة التي خلقت في تربة وطن يملك أهله إرادة تكوينها لا أن تفرض عليهم قسراً، وتصادر حريتهم، وتستبعد من تشاء وتقرّب من تشاء ثم تسأل بعد ذلك عن ضعف أو غياب ولاء قطاع من الشعب، فكيف يراد من هذا القطاع أن يوالي من قمعه واستبعده وحرمه من أبسط حقوقه وحرياته، وفوق ذلك فرض عليه صيغة مشوّهة لوطن يحمل صفات مناقضة له. إن حساب الولاء الوطني يصبح صحيحاً حين يكون مؤسساً على وجود وحدة وطنية جامعة تستوعب الجميع وتكفل لهم حقوقاً مشتركة وواجبات متبادلة..في غير هذه الحال، فإن رد الفعل الطبيعي، كما هو الأمر عليه في السعودية، هو وقوع قطيعة بين الدولة وجزء كبير من رعاياها، وتفجّر الإنتماءات الخاصة، ونشوء محاور فرعية ثقافية وإجتماعية وسياسية.

تجدر الإشارة إلى أن أحد أخطر تفسيرات الولاء هو من يحسبه استلاباً واستتباعاً دون وضعه في سياقه الأشمل، تماماً كما هو متطلب التنازل في العقد الإجتماعي الكفيل بتأسيس الدولة. يصبح

الولاء للوطن إنتقاصاً من حرية الفرد واستلاباً له وتنازلاً لجزء هام من سيادته حين يكون الولاء مطلوباً لذاته. والصحيح أن الولاء مسؤولية وثمن مطلوب من الأفراد الذين جنوا حقوقاً متكافئة مع غيرهم فقبلوا بملء إرادتهم أن يوالوا وطناً بكل متوالياته، فإذا ما تشكّلت سلطة منتخبة منهم يصبح الولاء لها إمتثالاً للولاء للوطن، تماماً كما أن شرط التنازل في العقد الإجتماعي يقتضي تنازلاً من الجميع من أجل بناء دولة تعاقدية تنتج حكومة تمثيلية.

يصبح الأمر معكوساً حين تنتهك سيادة الوطن، وحين لا يكون الوطن إطاراً للجميع، وحين لا تمثّل الحكومة إرادة الجميع، فيصبح الحديث حينئذ عن ولاء لجماعة أو منطقة أو طائفة، أو لسلطة حاكمة غير وطنية، حيث تغدو السلطة متكافئة مع الكيانات الفرعية، التي تمثّل مضادات للمكوّن الوطني اذا ما تحوّلت إلى كيانات نهائية.

لا يمكن الحديث عن ولاء لأوطان في ظل عقم مشروع الإندماج الوطني، وليس بولاء ذلك المرتبط بالسلطة، لأنها تحيله إلى مجرد مصلحة مؤقتة، والولاء الحقيقي هو لوطن يتقاسم فيه جميع أفراده لقمة الخبز، وعناء البناء، ومشقة الدفاع عنه، وحق العيش المشترك، وتقاسم الثروة والسلطة فيه.

إن الانتماءات الدينية والمذهبية ليست متناقضة مع الانتماء للأوطان، ولا تحمل خطراً على سيادة الوطن وخصوصياته بل على العكس، فإن تلك الإنتماءات قابلة للتثمير في بناء أوطان صلبة وراسخة الجذور، وأن الخطأ يكمن في توظيف السلطة لإنتمائها المذهبي والمناطقي في تأسيس وطن وهمي ليس صالحاً للإعتناق من

جميع السكان ولا يسمح بالدخول اليه إلا لمن يعتنق مذهب السلطة.

التقسيم أو الاندماج

لأسباب مختلفة شهدت السعودية منذ منتصف الثمانينات إنتعاشاً طاغياً ونزوعاً متعاظماً لجهة إعادة إحضار الذات لدى الجماعات المذهبية والمناطقية والقبلية، ولعلنا نكشف عن صلة أولى، بالغة الوضوح، بين هذا الإنتعاش المنفلت والضعف الجلي في بنية الدولة.

فالظهور الساطع للتنوع المذهبي والمناطقي والقبلي، كما يعبّر عن نفسه في عرائض أو تظلّمات: الشيعة في المنطقة الشرقية، والإسماعيلية في نجران، والصوفية في الحجاز، إلى جانب كتابات ظهرت وبإيقاع سريع خلال أكثر من عقد حول قبائل ومناطق محددة في هذه البلاد ينتظر قرارات عاجلة وجوهرية من جانب الحكومة، ترعى فيها ضعف الدولة والتفجّرات المتنقّلة للهويات الخاصة، والحاجة إلى غلاف عام يكبح جماح الإنفلاتات غير المدركة في سياقات التحليل لما يفترض أن تكون عليه العلاجات لمثل هذه المعادلة المنقلبة، أي ضعف الدولة وقوة الجماعات المنضوية بداخلها.

أن تخطو الدولة نحو بداية صحيحة للتعامل مع التوليفة الإجتماعية والدينية والإثنية المتنوّعة يتطلب إدراكاً تاماً لشروط التعامل، إذ لا يكفي فتح باب الحوار بين الجماعات الدينية، ولا يكفي أن توصل التشكيلات الأيديولوجية والإجتماعية والمناطقية

كلمتها إلى الدوائر العليا كيما تنتهي المشكلة، بل لا يكفي مجرد الإعتراف اللفظي بالتعددية ذات الأشكال المختلفة المناطقية والإثنية والمذهبية.. إذ لابد من ترجمة لهذا الإعتراف بصورة عملية، بمعنى تصنيع إطار قادرٍ على استيعاب هذا التنوع ضمن بنية الدولة نفسها، أي إمتلاك الدولة آلية إستيعاب سياسي لهذه التعددية وصنع إطار يتولى مهمة تضمين تلك التعددية في سياق تطلع توحيدي عبر مدخل الشراكة السياسية والإقتصادية والثقافية.

بهذا المعنى، وهذه المهمة، تكون التعددية توظيفاً لبناء الوحدة الوطنية ودولة ـ الأمة، وحينئذ، فحسب، يتحقق مفهوم الشراكة والمقاسمة، وحينئذ، أيضاً، يتولَّد الإحساس بالحاجة إلى حماية (المشترك فيه)، فالجميع يناضل عندذاك من أجل درء خطر عما يشعرون بأنه موجّه لهم كمجموع وليس كجزء.

هناك ملاحظة جديرة بالإهتمام: أن تفجّر النزعات الخاصة في غياب مشروع عملي فاعل نحو بناء وحدة وطنية، يسحب الجميع إلى مهمة أخرى تدميرية حيث يتم تحطيم اللبنات الخام التي تشكّل أساس الوحدة الوطنية ودولة ـ الأمة. فبزوغ التعددية بأشكالها المختلفة قد تنفلت إلى سياقات أخرى، كأن تتحول إلى حركات إنفصالية، فالتعددية قد تكتسي بعداً إنشقاقياً فيما لو فشلت الدولة في خلق محدد وطني مبني على مبدأ الشراكة ذاك، أو حتى على مبدأ الإعتراف بهذه التعددية من الناحية القانونية ـ الدستورية والذي قد ينظر إليه المتضررون بوصفه خط رجعة أو أمل بمستقبل أفضل.

في الوقت الراهن، ليست النجدية سوى أيديولوجية إنشقاقية،

وبسبب هيمنتها على الدولة، وتعبر هذه الأيديولوجية عن نفسها في هيئة نزعة تسلّطية، أما المناطق الأخرى فتحمل بداخلها ثقافات إنشقاقية كرد فعل على إنشقاقية المركز. بمعنى آخر، حين يسمح للنجدي بالتعبير الكامل والمطلق عن نفسه دينياً وثقافياً وتراثياً إلى جانب التعبيرات الأخرى السياسية والإقتصادية، ويحرم غيره من هذا الحق تصبح مبررات الإنشقاق قوية.

من الخطأ الإعتقاد أن تجربة الحوار الوطني تمثل نهاية تاريخ الواحدية، فهذا الحوار هو أولى الخطوات نحو فهم المشكلة ليس إلا، ويجب بعد ذلك أن تبدأ الدولة بمرحلة تعديل شامل لميزان القوى الداخلي، عبر مشروع إدماج سياسي وثقافي وإقتصادي وإجتماعي،

فأولئك الذين تشكّل وعيهم عن أنفسهم وعن مصدر شقائهم خلال عقود طويلة لا ينتظر منهم مغادرة مواقعهم بسهولة من أجل بارقة أمل محمّلة بالشكوك، فهؤلاء، في رد فعل على النزوع الطاغي للثقافة الواحدية التي انبثقت وترعرعت داخل نجد ـ قاعدة السلطة والدولة، قد جمعوا رؤوس أموالهم التراثية والثقافية من أجل التحصّن إزاء الإجتياح الثقافي القادم من الوسط إستكمالاً وإلحاقاً للإجتياح العسكري.

إن الحوار يضطلع، على وجه التحديد، بوظيفة وساطة كليّة بين الدولة والجماعات المنضوية في إطارها، ولا يجب أن ينظر إليه بوصفه حلاً حاسماً ونهائياً لمشكلة ممتدة وعميقة الجذور ومتشعّبة، فالمشكلة ليست (حوارية) بالمعنى الحرفي للكلمة، إذ ينبغي التفكير

في القضية أو القضايا التي أراد الحوار مناقشتها والتفكير بصوت مسموع في البحث عن سبل حلها. وأن الحل يبدأ، بالضرورة والمنطق، من نقطة الإقرار بالمشكلة وتشخيصها الدقيق، إذ يصبح لغواً معالجة العزل السياسي بالحوار الثقافي، أو بفتح باب التعبير عن الرأي بصورة محدودة، فهذه المعالجات الصحيحة هي مفردات في مشروع حل أشمل، وقد تصلح منفردة في حل مشاكل أخرى ليس من بينها مشكلة العزل السياسي.

ثمة مغالطة فادحة تلك التي تنطوي عليها نصائح البعض بأن الإعتراف بالتنوع المذهبي وتالياً السماح له بالتعبير عن نفسه في هيئة طقوس، وممارسات ثقافية وإجتماعية يكفي بمفرده لإقفال ملف القضية. هذا النوع من النصائح ينبغي أن يندرج في سياق مشكلات تعاني منها أقليات دينية في الغرب، وهي أقليّات في الغالب مهاجرة أي قادمة من خارج النسيج الاجتماعي والتاريخي والثقافي السائد، ولا يصح بحال تشغيل هذه النصائح في مجتمعات لا تقتصر المشكلة فيها على الجانب الديني، كما لا يصلح تجريبها مع جماعات أصيلة في وجودها وثقافتها وتاريخها كالتي في الجزيرة العربية. إن جذر المشكلة وجوهرها في بلادنا يمتدُّ إلى أبعاد دينية وثقافية وإجتماعية ويعمّدها البعد السياسي الذي يبدأ به الحل وبه يختتم، لأن منه بدأ الحرمان الشامل ولا شك أن نهايته ستكون بإزالته.

عودٌ على بدء الحديث عن تعاظم الدور الذي تلعبه الإنتماءات الخاصة في الوقت الراهن داخل الديار السعودية، فإن إنقلاب المعادلة بالإستقطاب الحاد المعبّر عنه في تنامي الميول نحو إطارات

الإنتماء التقليدية: المذهب، الإقليم، القبيلة، في وقت تفقد فيه الدولة جزءا ضخماً من زخمها المعنوي وقدرتها على كبح الجماح، يهيء ظروفاً منذرة بالعواقب الوخيمة التي غالباً ما تشبه، إلى حد كبير، نشوء ظواهر إنشقاقية داخل الدولة كالتي حدثت في تاريخ الدولة العباسية، حين فقد الخليفة سلطته الفعلية لحساب الإمارات الصغيرة الناشئة في جوف الدولة فكانت تملي على الخليفة ما يجب وما لا يجوز. وكاد أن يقع الشيء ذاته، حال تتبع نتائجه النهائية، في دول أخرى، وفي أوروبا بوجه خاص سيما في الدول الحاضنة لمجتمع غير متجانس، ولكنها نجحت في صياغة نظام مرن قادر على استيعاب التباين في الإنتماءات الثقافية والإثنية والتاريخية والقومية داخل الجهاز السياسي تحديداً.

الدولة السعودية ليست إستثناءً تاريخياً، وإن كانت نشأتها تمّت في ظروف دولية إستثنائية، فهي تخضع لقوانين التحوّل والتبدّل بالمعنى الطبيعي والسياسي، فتطوّر الدولة غير المتكافىء مع تزايد حاجاتها قد أفضى إلى إحداث اضطراب في حركتها وأدائها العام، وجاء تزايد الوعي لدى الرعايا وارتفاع سقف التطلعات التي يحملونها كيما يخلخل أسس هذه الدولة إثر رفضها الإستجابة لقدرها الحتمي، أي للإصلاحات الجوهرية الضرورية لإعادة التوازن لحركة الدولة.

وخلافاً لما يراه الجناح المتشدد داخل العائلة المالكة بأن الزمن كفيل بتسوية مشكلات الدولة مع ضحاياها في الداخل، إستناداً على عقيدة وهم ساذجة بأن الزمن قد يحمل بداخله رسالة

أمل للدولة كيما تستعيد هيبتها الممزقة وسطوتها الممرّغة، فإن الزمن يواصل دفق رسائل محمّلة بالإنذارات المتواصلة بأن ثمة سبيلاً سالكاً لا يمكن الحياد عنه في التعامل مع فيض التنوع المتدفّق عبر الدولة، ودون ذلك خطر الإنحلال. في هذا الوضع الذي يؤثر في مسار الدولة الآن، أي في ظل تصاعد الإنشدادات الخاصة تجد الدولة نفسها أمام خيارات حاسمة ونهائية وهناك يبدو في الأفق مفترق خطير بين الإندراج في سياق إنعزالي يواصل شق درب التقسيم والتفكيك، أي الإستمرار في نهج العزل والإقصاء والهيمنة، أو خيار الإندماج الهادف إلى دعوة جميع الفرقاء المحليين للدخول في مشروع مصالحة وطنية، لجهة بناء إطار سياسي عام ينصهر فيه الجميع ويعثرون فيه على فرصتهم الضائعة، وحقوقهم المضيّعة.

لا ريب، أن مجمل الحصادات الثقافية سواء المتصل منها بالدولة ومتوالياتها ولا سيما النجدية منها بالمعنى المناطقي والمذهبي والإثني، أو الشائعة بين أتباع المذاهب وسكان المناطق وأفراد القبائل الأخرى، هي حصادات نشأت في ظل شروخات خطيرة في بنية الوعي العام وفي بنية الدولة، وهي غير قابلة للإستثمار حالياً في بناء دولة الأمة أو في تشكيل وحدة وطنية، وإذا ما أريد لهذه الأهداف أن تتحقق فلابد أن تبدأ الدولة بوضع أساس الثقافة الوطنية، عبر إشاعة حرية التعبير، وفتح الحوار على أفق واسع، وإرساء دعائم المشاركة الشعبية في النشاط السياسي، وإحراز القدر المنصف من مستوى التمثيل السياسي في جهاز الحكم.

ينبّه علماء الإجتماع السياسي الى أن الديمقراطية كفيلة بأن

تخلق تمثيلاً عادلاً للجميع في الجهاز السياسي، وكفيلة أيضاً بتحقيق ضمانات الإستقرار، وأن الإعتراف بالتنوع يعني الإدماج السياسي للجماعات المتعددة إثنياً ومذهبياً ومناطقياً داخل الحكومة، فالإدماج من شانه تحقيق معنى المواطنة الكاملة. عكس ذلك، أن الإستبداد كفيل بإشاعة الجور والإثرة بالسلطة والثروة، وتنفير أغلب الجماعات الخاسرة وخروجها من مجال تأثير الدولة، وانشدادها إلى كل ما يؤكد خصوصياتها وانفصاليتها وأحياناً عدوانيتها في مقابل الدولة.

يجب التنبيه مجدداً على أن الإعتراف بوجود التعددية دون إجراءات عملية فورية لاستيعابه واستدراجه إلى محيط الدولة ومجال عملها، يؤدي إلى إعدام الدولة نفسها. ذلك أن التعددية ليست مؤطّرة بحد الوطن والأمة، بل هي تعددية تضطرم بداخلها نزوعات وميول، هي في جزء كبير منها منتجات رد فعل على النزعة الواحدية الإقصائية التي صُنّعت ما قبل قيام الدولة وبعده، فهذه التعددية قد جرى تشويهها وحرفها عن مسارها بسبب سلوك الدولة نفسها التي أرادت أن تقضي عليها فإضطرت هذه التعددية للعمل من تحت الأرض كيما لا تخسر وجودها، وبالتالي فهذه التعددية لا تمثل في شكلها الحالي الظاهرة الثقافية الثرية التي تسود الأمم، وأن هناك حاجة من أجل إعادة تأهيل هذه التعددية عبر مشروع وطني يحمل بداخله رسائل وأهداف مختلفة من قبيل: الحريات والحقوق بتعبيراتها الجمعية بدءً من حرية التعبير والعبادة وانتهاءً بحق تشكيل التجمعات السياسية والثقافية والنقابات، أي بمعنى آخر توفير فرص ولادة المجتمع المدني الحقيقي.

وإذا ما أريد للخصوصيات أن تترشّد وتأخذ وضعها الطبيعي

في المجال الثقافي المحلي، فإن خيار التمثيل السياسي والشراكة السياسية يجب النظر إليه باعتباره جوهرياً في خطاب المرحلة الحالية والمقبلة سعياً وراء استكمال التجهيزات الأساسية لبناء دولة الأمة.

وطن متخيّل

وثيقتان على درجة بالغة من الأهمية عبّرتا عن ميول موّحدة رغم انبثاقهما من محيطين إجتماعيين متفاوتي الحجم، ومن إتجاهين أيديولوجيين متباينين. الوثيقتان هما (رؤية لحاضر الوطن ومستقبله) أعدّها وقدّمها رهط من دعاة الإصلاح في (كانون الثاني) يناير ٢٠٠٣ وهم يتحدّرون من مناطق، ومذاهب، واتجاهات أيديولوجية وسياسية متنوعة، والأخرى (شركاء في الوطن) في نهاية (نيسان) إبريل ٢٠٠٣ رفعها جمع من شخصيات اجتماعية ودينية وإعلامية من الطائفة الشيعية. مضامين الوثيقتين تؤكّد على أن ثمة مشاعر تتولّد تباعاً في مسعى حثيث نحو البحث عن وطن متخيّل لا تنتمي تلك المضامين إلى الواقع المنبعثة منه، فهو مجرد الوطن الحلم الذي يأمل الجميع تحققه. فالوطن المتخيّل في خبايا الوثيقتين والثاوي في المعاني المراد إيصالها لعلية القوم، هو وطن ليس متصاهراً مع الدولة، التي يؤكد أربابها أنها لا يمكن أن تكون تعبيراً وطنياً أو خلاصة من وحدة أمة.

إذا كان ثمة ملمح يستحق الوقوف عنده في هاتين الوثيقتين فهو أن مشاعر الإنتماء لوطن متخيّل تعكس نفسها بسطوة في مفردات الوثيقتين، وكأن تلك المشاعر تنبّه إلى الجبّلة التي تغمر الإنسان وتشدّ وثاقه بعرى وطن يجد فيه مأوى لمشاعره، وسكناً لروحه،

ووسادة لوجدانه، وسناماً لكرامته، ومصدراً لفخره ومعبراً لعلاقات إنسانية مع أوطان أخرى ينقل لها صورته، ويتبادل معها مشاعر المحبيّن لأوطانهم.

أمام تلك المشاعر المتدفقة نحو وطن متخيل، هناك، في المقابل، عمليات هدم متواصلة لأسس ذلك الوطن، فبينما ينطلق موقعو الوثيقتين من وجود وطن إفتراضي يتطلعون إلى السكن فيه والإنضواء بداخله وتمثيله أمام الآخر، تتكاتف جهود أخرى لتهوّي بكل تطلّع وطني وتطيح بكل أمل يقترب من اللحظة الحاسمة لولادة الوطن. فهناك دائماً ترديد لمضادّات الوطن، كالمقام الطويل عند العقيدة السلفية للدولة من قبل أمراء الدولة، وهو مقام يطوّر نزوعاً مناهضاً لأي ميل وطني، والحديث عن دعوية الدولة، والحقانية التاريخية للعائلة المالكة، والخصوصيات المناطقية والثقافية والدينية للدولة.

ولذلك فإن الوطن الحالي، الافتراضي، لم يظعن إليه أي من الجماعات الموجودة بداخله، لأنها لم تتعرَّف عليه أو تطمئن إليه أو تعتقد به أو تعتنقه. هذا الوطن لم يحمل مواصفات هذه الجماعات وسماتها الوراثية بل هو وطن يريد تغييبها وإلغاءها، إنه وطن جماعة محدودة العدد والتطلع والهدف.

فالذين يكتبون عن الوطن في هذا البلد، إنما يكتبون عن وطن متخيّل يأملون ولادته، ويرجون المشاركة في تربيته وتنشئته، إنهم، بكلمات أخرى، يتطلعون إلى وطن من صنع أيديهم وناطقاً بإسمهم ومعبّراً عن إرادتهم.. وطن يصيغ الجميع أحلامه، وألوانه، وأهدافه الكبرى.

إذا كان الأمر كذلك، فإن من ينشأ خارج رحم الوطن لا ينتمي إليه، وفي المحصلة النهائية فإن هذا الوطن، المتخيّل، لم ينجب الدولة هذه، فهي ليست من نسله، لأن الدولة تمثّل ذروة تمظهر الوطن والتجسيد المادي له، وأقوى تعبير عنه، فإذا لم يصنع الوطن الدولة، فإنها تكون خصماً له، وأهلها غرباء فيها، فالوطن وحده مصدر التعارف ومنشأ الروابط، والدولة هي الرابطة العليا المخلّقة في هذا الوطن.

وإن إدراك المعنى العميق واللامتناهي للوطن يسترعي تعريف ما ينجبه من حقائق مادية وما يعكسه من روابط على الأرض. فالدولة كأبرز معنى للوطن وأسطع تجسيد له، تمثل رابطة عقلانية بين الغالبية العظمى من الأفراد، وتستمد مشروعيتها من تحقق مجموع أو غالبية الإرادات باعتبارها أفعالاً عقلانية.

الديباجات المدججة بعبارات وكلام عن الوطن في العرائض المدفوعة إلى من هم فوق، وفي الكلام الإنشائي المسيّل في مقالة صحافية أو في مقطوعة أدبية أو حتى مادة نقدية تمثل تطلّعات أصحابها نحو الوطن المتخيّل، كما تمثل وسائل مخاطبة معه، باعتبار الإنتماء إلى وطن يعدُّ إشباعاً لحاجة عاطفية بدرجة أساسية.

الدولة السعودية، بمكوّناتها الحالية وأدائها العام والفريق البيروقراطي الضخم الذي يديرها، تحمل نموذجاً لوطنها هي، وليس وطن الآخرين، الذين يشكّلون الأغلبية في هذه الدولة، فهناك ما يشبه صراع أوطان داخل هذه الدولة، وكل له طريقته الخاصة في الفهم والتعبير عن وطنه. وطن يحمله المستفيدون من الدولة ويريدون

منه أن يسيطر بحسب الرؤية الهوبزية لمفهوم السيطرة، ووطن آخر يحلم به كل الباقين المتضررين من الوطن الآخر غير الوطني، وطن تترعرع فيه المشتركات بين من يعيش على أرضه، وتتوّج بولوج الروح المشتركة بداخله، فتظهر على شكل دولة/ وطن/ أمة.

ليس هناك ما يشيع الإعتقاد بالدولة الراهنة، السعودية، بكونها وطناً، بل هناك، كما أسلفنا، عمل دؤوب ومتواصل من أجل وأد أي جنين وطني، وبالتالي تقويض أسس الدولة الراهنة.

أراد التوّاقون إلى وطن في عرائضهم ورسائل الشكوى أن يبلغوا الطبقة الحاكمة بأنهم يتعاملون مع وطن لا تؤمن هذه الطبقة به، ويخاطبون وطناً لا يعرف من فوق لغته بعد، ويطالبون بوطن يسكنون إليه ويأويهم جميعاً دون أن يُبقِي أحداً خارج حدوده، ولا في ظلّه، لأنه نشأ كي يحضن أبناءه جميعاً.

هذا الوطن لم يولد بعد، وبالتالي فهو لم ينجب هذه الدولة القائمة، يتوثّق ذلك في انحباس حكامها في الحلقات الأولى التي نشأوا منها وتمثّلوا فيها، فهم في حالة إبلاغ متواصل لمن تحت بأنهم لا يحملون خصائص مشتركة مع رعاياهم، فهم من طينة وفضاء ودعوة ودم وتاريخ مختلف، ومن أراد البقاء في وطنهم فليتحلل في خصائص غيره، وليمحو ذاته في ذات أخرى خاصة.

هذا ما لم يأمله المحاربون من أجل حريتهم، وانعتاقهم، وهو خلاف لمنطق العصر أيضاً، فالتوق إلى صناعة وطن من المقهورين لا يؤدي سوى إلى فنائه واضمحلاله، لأن الوطن، من بين أشياء أخرى في الكون، يّصنع بالإرادة الحرة، فإذا استبدلت الحرية بالقهر

تخلّق شيء آخر غير الوطن، وليكن دولة، ولكن ليست وطنية بحال.

ثمة مفارقة مدهشة حقاً، أن انشدادين متقابلين يتنافسان على الحضور الكثيف في الوعي والسلوك العام لدى كثير من الجماعات المنضوية بداخل الدولة السعودية في الآونة الأخيرة، وهما: الإنشداد الوطني النازع نحو تشكيل جماعات ضغط وطنية وبؤر عمل مشتركة من أجل إحراز ما توافق أعضاؤها على الحلم به وهو الوطن المتخيّل، والإنشداد الخاص المذهبي والقبلي والمناطقي، فالنزوعات المذهبية لم تقتصر على الوهابية في نجد والشيعة في المنطقة الشرقية بل هناك تكتُّلات مذهبية أخرى يراد تفعيلها، كما بين أتباع المذهب الإسماعيلي في نجران والذين دخلوا مرحلة التعبير العلني عن هويتهم وذاتهم الإثنومذهبية، وهكذا أتباع المذهبين المالكي والشافعي في الحجاز والأحساء، وهناك النزوع القبلي المتفاقم أحياناً فالكتابات التي ظهرت بوتيرة متسارعة منذ بداية التسعينيات عن قبائل معروفة في السعودية تمثل إحياءً للهويات الفرعية التي جرى طمسها بعد قيام الدولة، فكان فشل الأخيرة في بناء هوية عليا جامعة قد فسح الطريق أمام تلك الهويات كي تنبعث من جديد، بعد أن أفادت من ماكينة التحديث كيما تستعيد حيويتها وعنفوانها. وما يقال عن النزوع المذهبي والقبلي يسري بدرجة موازية على النزوع المناطقي، والذي غالباً ما يجد مثاله البارز في الصراع الخفي/ الظاهري بين نجد والحجاز، على أن النزعة المناطقية تكاد تكون طاغية على أغلب المناطق سيما تلك التي جرى تهميشها لأسباب مناطقية.

ولكن التحليل المنطقي يرشدنا إلى أن هذين الإنشدادين

المتقابلين الكلي والفرعي أو الوطني والفئوي هما رد فعل تلقائي على فشل الدولة الحالية، فشلها في أن تصنع وطناً، وفشلها في أن تتخلّص من عبء (الخصوصية) المفتعلة التي تقهر بها الجماعات الخاضعة تحت سلطانها. فهذه الجماعات تعبّر عن رفضها للدولة الراهنة بمخاطبة وطن تعلم على وجه اليقين بأنه غير موجود، ولسان حالها يقول إننا نطالب بوطن، وبرفضها لتلك (الخصوصية) تلجأ إلى بعث خصوصياتها لتجبه بها محاولة الصهر القسري أو حتى الدعوة اليها.

هذا الوطن يقضي بحقوق مشتركة وواجبات أيضاً مشتركة، ويدعو إلى المساواة بين أبنائه لا فرق بين ذكرهم وأنثاهم، ولا بين نجديّهم وحجازيهم، ولا سنيّهم وشيعيّهم، ولا قحطانيهم وعدنانيهم، فهو وطن الجميع، ولذلك أصبح منبوذاً، ولذلك نقول بأن الموقّعين على العرائض يخاطبون وطناً آخر متخيّل، وأن الإصلاح فيه ليس جزئياً بل يطال جوهر وتكوين الدولة، لأنها لا تصح بحال أن تكون أساساً لبناء وطن.

بالطبع، ليس الفكر الديني السلفي المناهض بتكوينه الأيديولوجي لمبدأ الوطن وحده المسؤول عن غياب الوطن، بل العائلة المالكة أيضاً تمثّل خصماً موضوعياً وعنيداً له أيضاً، لأن الوطن يسلبها جزءً هاماً من إمتيازاتها، تماماً كما فعل الوطن في بريطانيا وفي كل الممالك والإمبراطوريات في العالم، التي تحوّلت إلى أوطان ودول وطنية، وما لم ترضخ العائلة المالكة إلى منطق الوطن ومصلحته فستبقي المسافة إلى الوطن بعيدة للغاية.

ألا يبعث على الغرابة والدهشة أن الكتابة عن الوطن في هذا البلد نادرة جداً إن لم تقترب من العدم، وإن وجدت فهي تعود إلى أناس ينتمون إلى ذلك الوطن غير الوطني، أي إلى المنتفعين من الدولة الراهنة، رغم أن الجهاز العاطفي لدى كتّاب هذا البلد لا يختلف في عنفوانه وطاقته عن رومانسية الوطنيين في البلدان الأخرى، التي انسكبت في قصيدة وطنية أو مقالة تتغنى بأمجاد الوطن، أو قصة عن تراث وتاريخ وإنتصارات وحضارة هذا الوطن. إنه شكل آخر من الأشكال القاسية للحرمان حينما تختنق مشاعر الإنتماء وتذبل ثم تموت في صدور أصحابها من كتّاب وروائيين وشعراء وتشكيليين.

إنه لعارٌ حقاً أن تتحدث شعوب العالم عن أوطانها، فيما لا يزال هذا البلد يبحث عن وطن يهديه مشاعره المكبوتة، ويعطيه بصدق ما غمرته الدولة بسطوتها وقهرها من قدرات أبنائه، الذين مازالوا بانتظار الولادة المتأخرة لهذا الوطن.

صفوف المتعاهدين على مبايعة الوطن كما تنبىء كتابات مكتظة ومتدافعة على امتداد أكثر من عقد قد صاغوا نموذجاً منشوداً لوطن جميل، يتمتع فيه أبناؤه بالحرية، والمساواة والعدل والديمقراطية والتعددية، وينبذون فيه (الواحدية الثقافية) و(النزعة الاستئصالية)، و(احتكار السلطة)، و(تبديد الثروة). وما بين القوسين ليس سوى عينة عشوائية لمصطلحات أنتجتها أقلام المثقفين والإصلاحيين في هذا البلد وعبر مناظرات ثقافية ممتدة وساخنة.

إنفجارات الرياض في الثاني عشر من مايو ٢٠٠٣ رفعت إلى

ساحة المناظرة الثقافية الموضوع المستور ولكنه الأشد إلحاحاً في هذه الفترة، وهو الفكر الإستئصالي، كأحد أبرز منتجات اللاوطنية والدولة الراهنة، فالرزمة المتعاظمة من المقالات النقدية في تلك الفترة للفكر الاستئصالي الديني المقنبل للشاحنات الإنتحارية تجتمع على أن غياب الوطن وحده المسؤول عن نشوء ظواهر فئوية تقامر بالقاطنين الأصليين داخل الدولة وتحرمهم من حق التعبير عن أفعال ذات تأثيرات جماعية، ولو كان الإنتحاريون ينتمون إلى وطن لحال الأخير بينهم وبين الإنخراط في عمل كارثي، أو لكان الوطن أحد الكوابح الفعّالة لمكائن العنف النشطة هذه الأيام.

بكلمة، إن الجميع يعيش في دولة بلا وطن، والشعور بذلك بات طاغياً ويجنح بالغالبية العظمى للإنتقال اليه بخيالهم كيما ينتقلون معه في الواقع ليصنع لهم دولة الوطن.

دولة القصيم

منطقة القصيم لم تكتسب أهميتها الإعلامية بعد الحادي عشر من سبتمبر فحسب، كونها تمثل حاضنة نموذجية للفكر المتطرف الذي يعدُّ مسؤولاً عن تدجيج الإنتحاريين في (الجنوب وعسير والباحة) بأيدلوجيا الفداء والتضحية في شكلها السادي. في واقع الأمر، أن أهمية هذه المنطقة أكبر من ذلك بكثير، وتعود إلى ما قبل الحادي عشر من سبتمبر بزمن بعيد، فهي ترتبط بتاريخ نشأة الدولة السعودية وبالمذهب الوهابي معاً. إن الحظوة التي امتازت بها هذه المنطقة تجعلها البؤرة المركزية الأولى التي منها تغيّر وجه الجزيرة العربية، فقد نبتت الدعوة السلفية في تربتها الخصبة لتضفي وشاحاً

دينياً على المشروع السياسي لآل سعود، فأصبحت المركز الديني للدولة، الذي لا يكف عن تخريج العلماء والدعاة وتأهيلهم للإضطلاع بأدوار متعددة في الجهاز الديني للدولة.

حلقات الدعوة لا تفتر في هذه المنطقة المحافظة والصغيرة، فهناك تتجلى الحراسة الشديدة على المعتقد السلفي الذي يراد تحصينه أمام موجة التحديث التي تواجه نقاط تفتيش عقدية متتالية يديرها حرّاس العقيدة الكبار. القصيم كمركز ديني حصين تنأى بنفسها، بمساعدة الطبيعة، عن تأثيرات التحوّل الإجتماعي الذي تعيشه البلاد، وتقاوم كل مغريات المساومة مع ما يجري خارجها، وكأن ثمة تضامناً جماعياً على تحصين الإقليم بمجمله إزاء رياح التغيير التي ترتطم بتخومه. فالإباء الصلب يضع سواتر نفسية وفكرية أمام الأجسام الغريبة التي تحوم حول الإقليم، رغم أن ما يتسرب إلى داخله يقبل بشروط معقّدة، فبينما يقبل بعض أمناء العقيدة منتجات الضلال كالسيارة والهاتف والميكرفون، يتشبث فريق آخر بنزعة المقاومة لكل ما قد يؤسس لوهن مستقبلي أو رضوخ سهل لعالم موصوم بالشرك والدنس الأصيل.

لسنا هنا في مقام توصيف التكوين النفسي والعقدي لسكان منطقة القصيم، بقدر ما نحاول التعريف بجزء يمسك بقاطرة الدولة من كل أطرافها، فسكّان هذه المنطقة يمثلون مانسبته ٦ بالمئة فقط من إجمالي تعداد السكان، ولكنها مع ذلك تسيطر على ما نسبته ٧٠ بالمئة من الجهاز الإداري للدولة. وبإمكان المرء أن يتخيل كيف يمكن للدولة أن تحقق توازناً داخلياً في حركة تطورها وفي الوقت

نفسه في تحقيق العدالة في مجالات التنمية والإدارة والثروة في ظل إختلال خطير كهذا.

مهما يكن، فإن الدولة السعودية محكومة من قبل منطقة ضئيلة في حجمها وتعداد سكانها، وهي تختزل مجمل الكيان الإداري للدولة. وإذا ما أرجعنا القصيم إلى مجالها الإداري والجغرافي الممثل في منطقة نجد فستكون النتيجة كارثية، حيث أن هذه المنطقة ـ نجد، والتي حسب الإحصائية السكانية الرسمية مع التحفظ تمثل بين ٣٠ ـ ٣١ بالمئة، تسيطر على ٩٠ بالمئة من المناصب الحكومية، فيما تحصل بقية المناطق والفئات السكانية الاخرى التي تمثل ٧٠ بالمئة من إجمالي السكان ١٠ بالمئة فقط من مجمل المناصب الحكومية. أليس وفق هذه القسمة الجائرة يمكن وصفها بدولة القصيم؟.

الدولة اللاوطنية وتحدي العولمة

لم يكن الإنفتاح الثقافي والإعلامي المعلم الوحيد لمشروع العولمة، وإن كان يمثّل أبرز تمظهراته، فثمة تبدّلات كبرى تعصف حالياً بمنظومات قيمية وثقافية جنباً إلى جنب التغييرات الجوهرية في السياسات الإقتصادية والقانونية والتعليمية. سؤال الهوية لم يعد قائماً، لأن الحديث عن الـ(أنا) والآخر يصبح مشروعاً حين تكون حدود هذا الأنا وذاك الآخر واضحة ومحدّدة، وهو ما تلغيه العولمة التي تجعل من الكرة الارضية كتلة تفاعلية موحّدة.

صحيح أن العولمة تمثّل شكلاً متطوّراً للإمبريالية، وقد ينظر

البعض إليها على أنها مرحلة متقدمة من الغزو الثقافي، ولكنها في الوقت ذاته خيار دولي فيما لو تظافرت جهود الدول على تحويلها إلى مشروع تكامل عالمي. بالنسبة لكثير من الدول، ومن بينها السعودية، أن العولمة باتت قدراً مفروضاً عليها من أجل المناورة في ظل الإختناقات المحتملة على المستويين السياسي والإقتصادي، بالرغم من أنها لم تحقق حتى الآن ما يمكن وصفه إختراقاً.

ما تجدر الإشارة إليه أن العولمة كشفت الإختلالات البنيوية الخطيرة في بنية الدولة السعودية، فمناخ العولمة يسمح بتفجير الثنائيات الممتدّة ثقافياً وسياسياً وتشريعياً. فالمجتمع المعولم ينتقل ثقافياً وإتصالياً ونفسياً خارج فضائه التقليدي، ويتعاطى كل منتجات العولمة بل ويهضمها بوصفها ضرورات وجودية، وهو ما يهيء لإنقلاب قيمي وثقافي من أسفل. العولمة تنجح في تحقيق أغراضها بسهولة، لأن الدولة السعودية أخفقت في بناء وطن يشدّ وشائج الأفراد ببعضهم وبالدولة. وهنا تكمن المفارقة بين تحديات العولمة التي تواجه الدول ذات الصبغة الوطنية وبين الدول التي تفتقر إلى تجهيزات وطنية: ثقافة وطنية، عمل وطني مشترك، أهداف وطنية عليا.

سؤال مصيري تبعثه العولمة حول ثقافة المرحلة القادمة، في ظل إنكسارات متوالية للمشاريع الثقافية التقليدية. الجدالات المتواترة حول الدولة الدينية والدولة المدنية، ومناهج التعليم، ومرجعية المؤسسة الدينية، والمفاهيم الثقافية الدينية السائدة، هي موضوعات جدلية حظيت باهتمام متقطّع وضمن حدود الصالونات المغلقة، ولكنها اليوم تطرح في الهواء الطلق، فثمة في الفضاء الثقافي

العولمي ما ينادي بدفع موضوعات الجدل إلى السطح. فالنقد يسمح الآن بولوج أكثر المناطق وعورة في المرجعيات الفكرية السائدة، لأننا نعيش إنتقالاً حقيقياً من زمن إلى آخر، وهذا الانتقال يزيل رداء القداسة عن منظومة ثقافية وقيمية كانت حاكمة لعقود من الزمن كجزء من تركيبة الدولة السلطانية الواحدية.

إننا نعيش مرحلة ثنائيات بكل أبعادها وأشكالها، وستكون مرشّحة لجدالية واسعة النطاق ستطال الثقافي والإجتماعي والديني والتشريعي وصولاً إلى السياسي. إنها، بمعنى آخر، ستعيد تشكيل الدولة، ولكن لا تمنحها هوية خاصة، لأن مهمة العولمة هدم الأبنية القديمة وإحلال مكانها بنى تتناسب مع أهداف واستراتيجيات فوق قومية. مرحلة الثنائيات هذه تعتبر إنتقالية لتأمين العبور وتصميم الإعدادات لدولة المستقبل المتناغمة في تكوينها واغراضها مع مشروع العولمة.

ما يجري الآن في السعودية لا يشبه ما جرى في الثمانينيات حين كانت تحصينات الدولة السلطانية قادرة على تحييد آثار الثقافات المضادّة، فكل أسلحة الحماية الشاملة، وخصوصاً البطش الأمني والردع الديني، كانت تعمل بأقصى طاقتها، ولا تشبه التسعينيات من حيث بقاء القشرة الأيديولوجية للدولة مصونة، بالرغم من الإختبارات الطفيفة التي خضعت لها من الداخل، فيما كان المسعى ينزع نحو إعادة إنتاج البنى القديمة للدولة، والأسس الأيديولوجية التي وفّرت لها مشروعية الوجود والإستمرار، وإن كانت الدولة السلطانية رجّحت خيار القوة في تحقيق مشروعيتها.

مع بداية الألفية الثالثة واجهت الدولة السلطانية اللاوطنية في السعودية تحديات من نوع آخر، فلم يعد الإحتفاظ بمجمل التجهيزات الضابطة لتماسكها واستمرارها محصّنة أمام حاجات ملحّة يعبّر عنها زيادة منسوب الوعي السياسي، وتراخي قبضة الدولة على مصادر التوجيه الثقافي بفعل تسونامي العولمة الذي أنتج أنساقاً إنقلابية في ثقافات الشعوب، وأصبحت وسائل الإعلام الفضائي وشبكة الانترنت الفضاء الحر والمفتوح الذي يتم عبره إنتقال منظومة قيم جديدة، تتجاوز حدّها المعرفي المجرّد وتصل إلى مستوى إنتقال التجارب، وتبادل الخبرات على مستوى الأفراد والجماعات والدول أيضاً.

على شبكة الانترنت، كأحد منتجات العولمة، يتيح لقاء الأشباح بأسماء وهمية فرصة التعبير بطلاقة عن مواقف سياسية محظورة، ويستعمل روّاد تلك الشبكة أقصى ما يجول في أذهانهم حول النظم السياسية في بلدانهم. وقد نجحوا في أحيان كثيرة في إحداث تغييرات كبرى في أوضاع بلدانهم، كما يصدق ذلك على مواقع حوارية مثل (طوى) و(دار الندوة) وغيرها. فقد شكّلت هذه المواقع (قبل اغلاقها رسمياً) لقاء وطنياً حقيقياً يتحاور فيه أفراد من مختلف الطيف السياسي والإجتماعي والأيديولوجي حول قضايا الإصلاح والتغيير في بلدانهم، وصنعوا من خلال هذه المواقع نواة منتدى حوار وطني مفتوح بعيداً عن هيمنة الدولة، وقدّموا رؤى في الدولة الوطنية المنشودة. وفي حقيقة الأمر، أن النقاشات التي كانت تدور في هذه المواقع نجحت في تشخيص أزمة الدولة من خلال تحديد مواطن العطب في بنيتها، وساهم المشاركون في تلك

المناقشات وفيهم من الأكاديميين والمثقفين والخبراء، في بلورة رؤى إصلاحية متطورة.

وبالرغم من محاولات الدولة لجهة كبح تأثيرات العولمة الثقافية، إلا أن تيارها تصاعد بوتيرة عالية ولم يتوقف عند محطة واحدة، فقد أخذت المناظرات الثقافية وعمليات المراجعة والنقد لكل الأسس الفكرية التي ترتبط بالدولة السلطانية أشكالاً متعددة، عبر منتديات ثقافية أصبحت جزءً من الحراك السياسي الداخلي، وحوارات فكرية ممتدة ومتسلسلة بين تيارين ديني وليبرالي بتموجاتهما السياسية والإجتماعية، وانبثق نشاط مطلبي متقطع تمثّل قضية المرأة وجهاً بارزاً فيه.

وبالرغم من قرار الدولة السلطانية إحداث تغييرات بطيئة وتدريجية، إلا أن حجم التغييرات وطبيعتها تبدو على درجة كبيرة من الأهمية، حيث يشارك قطاع كبير من المجتمع في عملية التحوّل، ويصبح الأمر الواقع أقوى من قرار الدولة نفسه، فقد اتسع الفتق على الراتق ولم يعد بالإمكان تطويق التغييرات الحاصلة على الساحة المحلية. ولذلك يمكن القول بأن التغييرات الكمّيّة تفضي إلى تغييرات نوعية منطقياً ودقيقاً في مثل هذه الحالة، وخصوصاً حين تعجز الدولة السلطانية السعودية عن مواكبة حركة العولمة في بعدها الثقافي والسياسي.

إن ضرب التيار الإصلاحي في مارس ٢٠٠٤ لم يقبر خيارات الإصلاح الأخرى، فقد عدّل كثير من الإصلاحيين خياراتهم مع تخفيض الإيقاع، واختاروا المجتمع بديلاً عن السلطة في تحقيق

هدف الإصلاح، وبالتالي أصبح التغيير من أسفل مأموناً لتوفير قاعدة إصلاحية أكبر تتسع تدريجياً لتشمل الدولة.

إن ما خسرته الدولة في إخماد التيار الإصلاحي ليس مقتصراً على مصداقيتها التي تعرّضت للتصدّع الحاد، وإنما في تقليص خياراتها المستقبلية فيما لو أرادت إعادة صياغة الدولة على قاعدة وطنية متجانسة مع متطلبات العولمة، وبالتالي قضمت من رصيدها المستقبلي. ومن جهة أخرى، فإن ضرب التيار الإصلاحي، سيلحق ضرراً فادحاً بخيارات مشروعيتها، التي لن تقدر دعوى الحق التاريخي للعائلة المالكة والإلتزام بالعقيدة السلفية على توفيرها في ظل العولمة بما تتطلبه من شروط تنسجم مع المنظومة الدستورية للدولة الحديثة، أي الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والشفافية، والمسائلة، والمساواة أمام القانون، واحترام حقوق المرأة والاقليات، وتشجيع المؤسسات الأهلية، إضافة إلى تحرير الاقتصاد من قبضة الدولة، وفتح آفاق الإستثمار وفق تشريعات مختلفة.

الدولة ليست راسخة الجذور لأنها ابتغت أن تكون إطاراً خاوياً لسلطة، ولذلك فشلت كدولة في إنتاج وطن وأمة، وتفشل الآن كسلطة لأنها لم تعد تملك أدوات إستقرارها واستمرارها بالطرق التقليدية. وإذا كان هناك من كفل لهذه السلطة توفير المشروعية، أي المؤسسة الدينية السلفية، فهي الآن تخضع للمسائلة المفتوحة، في عملية نقد واسعة النطاق، وأن الذين صادرت السلطة حقوقهم في عقود سابقة يجهرون الآن بأصواتهم للمطالبة باستعادة حقوقهم المشروعة التي حرموا منها دون وجه حق.

ليس نجاح الدولة السلطانية السعودية متوقفاً على حجم المداخيل المالية التي تجنيها من بيع النفط بأسعار عالية، ما لم تدرك بدقة التحديات التي تنطوي عليها المرحلة القادمة حيث تخترق رياح العولمة المجال الحيوي للدولة، فالمجتمع ينظر إلى الأخيرة باعتبارها قنطرة يمرّ فوقها نحو عولمة منتظرة منذ أمد بعيد للخلاص من أشكال الهيمنة الثقافية والسياسية والإجتماعية.

إن الخشية من إحداثات العولمة هي مشروعة، وأخطر ما يمكن توقّعه يكمن في القطيعة المحتملة بين المجتمع والدولة السلطانية، فيما لا مجال فيه حينئذ لترميم العلاقة المختّلة منذ زمن التأسيس. وقد نبّهت تجارب الدول السلطانية المشرقية بأن سيرورة الدولة، منذ انطلاقتها الأولى، كانت تتجه نحو المزيد من القطيعة بين الحاكم والمحكوم، وتقطيع أواصر المجتمع من أجل إحكام القبضة عليه، وليس توثيق الرابطة بين فئات المجتمع والسلطة، فقد حشدت الطبقة الحاكمة حولها شريحة من المنتفعين التي استعاضت بها عن غالبية المجتمع في تشكيل قوة دفاعية للسلطة ومصدر حماية لوجودها، وانتهى الحال إلى عزل الأغلبية وتهميشها.

توفّر العولمة اليوم فرصة نهوض الفئات المهمّشة لتأخذ مواقعها المصادرة من قبل الدولة السلطانية، ومن المرشّح أن تشهد بلدان المشرق تجاذبات حادة، هكذا تخبر حركات الإصلاح في المشرق العربي، كما لحظنا ذلك بوضوح في مصر، دول الخليج (البحرين والكويت والسعودية)، وعدد من البلدان العربية الأخرى.

فالتحركات الشعبية المدفوعة برغبة الإصلاح تُخضِع نموذج

الدولة السلطانية المشرقية بكامل حمولتها وتجهيزاتها للمحاكمة المفتوحة، وبالرغم من الممانعة العنيدة من رعاة هذه الدول في تشويه أو كبح المطالب الإصلاحية أو حتى رفضها بالمطلق إلا أن إرادة التغيير باتت حازمة في تغيير تركيبة الدولة ووجهها السلطاني الإستبدادي.

لا شك أن ثمة تقليصاً لخيارات الدولة السلطانية السعودية في إنتاج دولة وطنية مكتملة النمو، وبشروط مقبولة دولياً، ولكن ما يجب البحث فيه وعنه هو سبل خروجها من مأزق وجودها كدولة سلطانية لا تنسجم مع واقع العولمة ومتطلباتها.

قد يقال بأن الدولة السلطانية قادرة على تكييف نفسها مع تحديات من خارجها طالما لم تطل أسس الدولة، وبالتالي فإن العيش مع نقائضها يبدو ممكناً ما لم يفضِ للمساس بجوهر السلطة، ولكن قدرة التكييف تضعف تدريجاً حين تكون الدولة عاجزة عن تطوير خيارات بديلة، أو تكون القضية المراد التكيّف معها تتناقض جوهرياً مع تركيبة الدولة كأن تكون متعلقة بالسيادة، والمشروعية، والهوية، وصولاً إلى تكوينها.

